Herrn Hollands Philosophische Anmerkungen über das System der Natur.

Aus dem Französischen übersetzt
von
J. C. Wetzel,
Hochfürstl. Brandenburg-Onolzbach. und Culmbach. Rathe.

Erster Theil.

B E R N.
In Verlag der neuen Buchhandlung. 1772.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

An Seine Excellenz
den Reichsfrey. Hochwohlgebohrnen Herrn,

Herrn
Carl Friderich Reinhard,
Freyherrn v. Gemmingen,

Sr. Hochfürstl. Durchlaucht zu Brandenburg-Onolzbach und Bayreuth hochbetrauten wirklichen Minister und geheimen Rath, Präsidenten des Hochfürstl. Hof- Regierungs- und Justitzraths-Senats, dann geheimen Referendarius, u. s. w.

Meinen Hochgebietenden Herrn und Hochgeneigten Gönner.

Reichsfrey- Hochwohlgebohrner Herr,

Hochzugebietender Herr, und hochzuvenerirender Gönner,

Wenn ich Ihrer Excellenz erlauchten Namen gegenwärtigem Werke vorzusetzen mich unterstehe, so widme ich solches nicht sowohl dem

Erhabenen im Amte, dem Gönner, für den man zuweilen nur eine kalte Ehrerbietung hat; ich überreiche es dem Weisen, den ich in Ihrer Person bewundere, dem Menschenfreunde, dem Beschützer der Wissenschaften, dem Redlichen, dessen blosser Anblick zur Tugend begeistert, und welcher mich einer Huld und Güte gewürdiget, die, so lange ich lebe, mein Herz mit den wärmsten Empfindungen der Dankbarkeit erfüllen, und mir eine immerwährende Beruhigung und Ermunterung seyn werden. Ich erinnere mich des edlen Unwillens, den Ihre Excellenz äusserten, als das monstruöse System der Natur zum Vorschein kam. Ihr Eifer für die

Wahr=

Wahrheit ist mir daher Bürge, daß Ihre Excellenz gegenwärtige Betrachtungen, deren Uebersetzung ich andurch in Druck gebe, Ihres Schutzes nicht ganz unwürdig achten werden. Der wohlthätige Schimmer, den Ihre Tugenden verbreiten, überhebt mich aller Lobeserhebungen, die ich so erhabenen Verdiensten beylegen könnte, und ob ich wohl in keinem Falle weniger als in diesem besorgt seyn dürfte, den Verdacht der Schmeicheley auf mich zu laden, so legt mir doch eine Ihrer Tugenden selbst ein ehrerbietiges Schweigen und stille Bewunderung auf. Aber alles berechtiget dieses öffentliche Denkzeichen meiner un=

geheuchelten Ehrfurcht und respekt-
vollen Ergebenheit.

Ich bin mit diesen Empfindungen

Reichsfrey-Hochwohlgebohrner
Herr,

Ihrer Excellenz

Lausanne
den 27 Septemb. 1772.

unterthänig gehorsamster Diener,
Wezel.

An den Leser.

Das so betittelte System der Natur (welches man dem kürzlich verstorbenen Helvetius zuschreibt), hat ein so allgemeines Aufsehen gemacht, daß es fast in jedermanns Händen ist. Der zuversichtliche dogmatische Ton, in dem der Verfasser redet, seine dreusten Aussprüche, eine gewisse Magie in der Schreibart, ein Anschein von

Redlichkeit und Eifer, der nur verlarvte Bitterkeit und Eigensinn ist, eine geringe Dosis von Kenntnissen, die die Einfältigen und Unwissenden verblenden, gewisse aus einer zügellosen Einbildungskraft entsprühende Funken von Witz haben ihm Jünger aus allen Ständen und Altern verschaft, und diesen bereits bekannten Sätzen des Epikur, Lukrez, Spinoza und Bayle den Reitz der Neuheit gegeben.

Herr Holland hat von diesem berüchtigten Lehrgebäude eine Analyse in französischer Sprache herausgegeben, und sie mit sehr gründlichen, scharfsinnigen und treffenden Anmerkungen begleitet, die seiner ausgebreiteten Kenntnis, seinem Herzen und seinem Verstande Ehre machen, und, wie ich allerorten her vernehme, mit allgemeinem Beyfall von dem gesunden Theile der Leser aufgenommen

werden

worden sind. Dieses Werk, welches er mehr wie zufällige Gedanken, als wie eine formelle Widerlegung angesehen haben will, entfernt sich gleich weit von der metaphysischen Trockenheit der unlängst in Druck erschienenen *Observations sur le Système de la Nature, par Mr. de Castillon*, von dem zum Theil sehr partheyischen und weitschweifigen theologischen *Examen du Materialisme de Mr. Bergier*, sowohl als von der gar zu zweydeutigen Ironie der *Confidence philosophique* Der blosse Eifer für die gute Sache, nebst einer nicht ungegründeten Besorgnis, daß die Urschrift in Deutschland vielleicht in der wenigsten Hände kommen möchte, hat mich bewogen, diese philosophischen Anmerkungen meines würdigen Freundes unsern Landsleuten um so mehr bekannt zu machen, da man uns mit einer deutschen Uebersetzung des Systems der Natur drohet, und Herrn Hollands

Betrachtungen vielleicht einer der wirksamsten Gegengifte ist, die man für diese gefährlichen Grundsätze zubereitet hat.

Ich habe mich bey der Uebersetzung, soviel möglich, der Deutlichkeit beflissen; ich habe, um alle Weitschweifigkeit zu vermeiden, wo es der Genius der Sprache zuließ, mit aller Treue und fast nach dem Buchstaben übersetzt, wobey zuweilen eine gewisse Härte und Ungeschmeidigkeit nicht konnte vermieden werden, und welche um so fühlbarer seyn wird, da ich durch meine Entfernung von meinem Vaterlande, seit geraumer Zeit des Umgangs der deutschen Musen gänzlich beraubet bin.

Es falle übrigens das Urtheil eines erleuchteten Publicum aus, wie es wolle, so werde ich mich für meine Bemühung auf das glücklichste belohnet

net halten, wenn ich auch nur einem oder dem andern Leser dadurch nützlich werden kann. Mein Herz weissaget mir, wenigstens einen zu beruhigen, und ich finde eine hinreichende Genugthuung in dem innern Zeugnisse, etwas aus Beweggründen von dieser Art gethan zu haben, wozu so viele andere durch Eitelkeit oder Eigennutz veranlasset worden sind.

Lausanne,
den 26 Sept. 1772.

Philosophische Anmerkungen über das System der Natur.

Erster Theil.

Erster Abschnitt.

Innhalt.

Die Natur überhaupt betrachtet, ist das grosse Ganze, welches aus dem Zusammenfluß der verschiedenen Stoffe, und ihren mancherley Verbindungen und den Bewegungen, die wir in dem Weltgebäude wahrnehmen, entstehet. Die Natur eines jeden Wesens insbesondre ist das Ganze, das aus der

Essenz

Essenz dieses Wesens entstehet, und diese Essenz ist die Summe seiner Eigenschaften. Diejenigen Wesen, die man ausser der Natur annimmt, sind Hirngespinste, von welchen man sich keinen Begriff machen kann. — Der Mensch ist ein blos physisches Wesen. Alle seine Irrthümer sind physische Unvollkommenheiten. Weil er sich nicht Mühe genug gegeben, die Natur kennen zu lernen, ist er darauf verfallen, sich Götter zu bilden; daher ist er in eine Art von Knechtschaft gerathen, verkennt seine Pflichten und seine Glükseeligkeit; aus dieser Ursache bleibt er in den nüzlichsten Kenntnissen so weit zurück und hat keinen andern Wegweiser, als seine Einbildungskraft, die Begeisterung, die Gewohnheit, das Vorurtheil, die Macht des Ansehens. — Kurz, dieser Nachläßigkeit ist es zuzuschreiben, daß das menschliche Geschlecht so lange in einer Art von Kindheit geblieben ist, aus der es sich nur mit sehr vieler Mühe reissen kann.

Anmerkungen.

1) **Dieser erste Abschnitt gleichet ziemlich dem Eingang eines epischen Gedichtes. Er**

Er kündigt uns mit einer Art von Begeisterung das Subjekt an, aber man kann dem Leser Troz bieten, ein einiges Wort darinn zu entdeken, das einem Beweise ähnlich sähe. Ich werde mich daher bey der Untersuchung derjenigen Säze, die nicht bewiesen worden sind, nicht aufhalten. Man muß hoffen, daß sie in der Folge dieses Werks stükweise bewiesen werden. Sollte sich aber der Verfasser künftig auf diesen so wenig philosophischen Eingang beziehen, so werden wir nicht vergessen, daß darinn rhetorische Figuren die Stelle der Gründe einnehmen.

Ich habe den Innhalt mit der Erklärung des Wortes Natur angefangen, anstatt daß der Verfasser nach einem langen Umschweif erst am Ende des Abschnitts wahrnimmt, daß er den Begriff noch nicht bestimmt hatte, der mit diesem Worte verknüpfet werden soll.

2) Die beständigen Vorwürfe, die der Verfasser dem Menschen in Ansehung seiner Unwissenheit, seines Unverstandes, seiner Leichtgläubigkeit und seiner schändlichen Ausschweifungen macht, sind in seinem System weit anstößiger, als in dem entgegengesezten. Wenn alles, was der Mensch denkt und thut, nothwendig aus seinem Wesen folget; so muß

er, seiner Einrichtung nach, so unwissend, unverständig, leichtgläubig und verderbt seyn, als ihn der Verfasser zu finden beliebt. Dies heißt dem Stein predigen, und ihm seine Schwere vorwerfen. Seine Lehren und Räthe sind nicht weniger unnöthig und überflüßig. Er verlangt, daß sich der Mensch über die Vorurtheile erheben solle, daß er in seine Einbildungskraft kein Vertrauen seze, daß er sich von jedem Gegenstand nur wahre Begriffe bilde, kurz, daß er nur seiner Vernunft folge. Alles dieses verlangt der Verfasser in eben dem Abschnitte, in welchem er behauptet, der Mensch sey ein blos physisches Wesen, und alle seine Ideen, sein Wille, seine Handlungen seyen nothwendige Folgen seiner Essenz. Dies heißt abermals mit dem Stein rechten, und ihm zumuthen, sich in der Luft unbeweglich zu erhalten.

Zweyter Abschnitt.

Von der Bewegung und ihrem Ursprunge.

Innhalt.

Die Bewegung ist ein Bestreben, wodurch ein Körper seinen Ort verändert, oder zu verändern sucht.

Jedes

Jedes Wesen ist fähig, Bewegungen hervorzubringen, oder zu erhalten, und zwar nach beständigen unveränderlichen Gesezen, deren Grundursachen uns deswegen unbekannt sind, weil wir die erste Essenz der Wesen nicht kennen. — Die Bewegung ist entweder eine Bewegung der Masse (mouvement de masse), oder eine innere Bewegung. Von lezterer Art sind die Gährung, die verschiedenen Entwicklungen und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, die intellectuellen Fähigkeiten des Menschen, d. i. seine Gedanken, seine Leidenschaften und sein Wille. Man pflegt auch noch die Bewegung, die ein Körper durch einen andern erhält, von derjenigen zu unterscheiden, die er sich selbst giebt (mouvement acquis & spontané), aber im genauen Verstande kann die leztere Art nicht angenommen werden, weil alles was sich bewegt, mittelst eines andern Wesens in Bewegung gesezet wird. In der Natur ist alles in Bewegung, keines der kleinsten Theilchen der Materie bleibt in Ruhe. Woher hat aber die Natur diese Bewegung erhalten? Von ihr selbst, weil sie das grosse Ganze ist, ausser

welchem nichts seyn kann. Die Essenz der Natur bringt mit sich, sich zu bewegen. — Ein Experiment von Needham beweißt, daß die leblose Materie, vermöge einer innern Bewegung, zum Leben überschreiten könne. Diejenigen, welche eine von der Natur verschiedene Ursache annehmen, fallen in zweyerley Ungereimtheiten, einestheils an eine Schöpfung zu glauben, anderntheils die Wirkung eines unmateriellen Wesens auf die Materie zuzugeben. Die Materie ist von jeher gewesen, sie hat sich von Ewigkeit her bewegen müssen, weil die Bewegung aus ihren ursprünglichen Eigenschaften, der Ausdehnung, der Schwere, der Undurchdringlichkeit, der Figur, u. s. w. entspringt. Um das Weltgebäude hervorzubringen, verlangte Cartesius nichts als Materie und Bewegung.

Anmerkungen.

Dieser Abschnitt ist mit mehr Feuer als Gründlichkeit bearbeitet. Das hinreissende ist mehr in dem Styl als in den Gedanken. Wir wollen versuchen, sie von allem weitläufigen Gepränge zu entblössen, und unserm Schriftsteller Schritt vor Schritt nachzufolgen.

1) Was

1) Was halten Sie von der Erklärung der Bewegung? Das Bestreben wodurch ein Körper seinen Ort verändert, oder zu verändern sucht, kann zwar die Ursache der Bewegung seyn, aber die Bewegung selbst, oder die Wirkung die von diesem Bestreben entsteht, ist nur eine Veränderung in der Reihe der zugleich existirenden Körper. Die Existenz der Bewegung, im leztern Verstande, ist eine Erfahrung, welches sie aber, wie der Verfasser sie erklärt, nicht ist. Alles was wir aus der Erfahrung wissen, ist, daß ein bewegter Körper die Bewegung eines andern veranlasse. Unsere Art zu denken, macht uns geneigt, den Körpern ein Bestreben, eine Kraft, eine Energie zuzuschreiben, das ist, eine gewisse Aehnlichkeit mit der Empfindung die in uns das Anstrengen der Muskeln erregt, wenn wir die Bewegung eines Körpers verändern oder aufhalten wollen. Es sind dieses bequeme Ausdrüke, die man deswegen erfunden, um von etwas, das wir nicht verstehen, sprechen zu können; Ausdrüke die man zu begreiffen glaubt, weil sie jedermann gebraucht und ihnen zu widersprechen sich niemand beykommen läßt. Man kann sich ihrer im gemeinen Gespräche bedienen, oder höchstens in physicalischen Materien, wo es

blos darauf ankommt, Erscheinung mit Erscheinung zu vergleichen. Allein untersuchet man diese Ausdrüke genauer, so bieten sie uns keinen klaren Begriff dar, und um mich eines Ausdruks des Verfassers zu bedienen, keinen Sinn, bey dem sich der Verstand aufhalten könnte. Von dieser Art war die Entelechie des Aristoteles, und die verborgenen Eigenschaften der Scholastiker. Der Verfasser giebt uns daher etwas als eine Erfahrung an, welches eigentlich ein blosses Hirngespinst (ens rationis) ist, und verweist uns auf gewisse Grundursachen, die uns, seinem eigenen Geständnisse nach, unbekannt sind; denn wir wissen nicht, sagt er, was ursprünglich das Wesen der Dinge ausmache. Sind wir nun belehrter, als vorhin, über ein Subjekt, welches man sich anmasset, uns in zwanzig langen Seiten zu erklären, auf denen man nichts als Wiederholungen, willkürliche und sich widersprechende Erklärungen antrift?

2) Hier finden wir abermal eine Auslegung, welche vollkommen dem Eingange entspricht. Der Verfasser führt das Beyspiel der Gährung an, um dasjenige zu erläutern, was man die innere Bewegung nennt;

von dieser Art, sezt er ganz nachläßig hinzu, sind auch die Bewegungen, die in dem Menschen vorgehen, und welche man seine intellectuellen Fähigkeiten nennt. Nun erinnere man sich seiner Erklärung von der Bewegung, zu Anfang des ersten Abschnitts; aus dieser folgt, daß das Denken ein inneres Bestreben ist, wodurch gewisse Körper sich von einem Orte zum andern bewegen, oder sich zu bewegen suchen. Sehr wohl! Aber sind sich diese bewegte Körper bewußt daß sie sich bewegen, oder sind sie sichs nicht bewußt? Sind sie sichs nicht bewußt, wie können sie das Denken ausmachen? denn denken und nicht wissen daß man denkt, ist ein offenbarer Widerspruch. Oder wie ist es möglich, daß in der Wirkung mehr als in der Ursache anzutreffen sey? Wissen sie es, so ist die Erklärung von der Bewegung durchaus unvollständig, und der Verfasser wird sich gefallen lassen müssen, uns noch zu erläutern, wie ein bewegter Körper sich bewußt seyn kann, daß er in Bewegung ist. Wenn die Materie nicht an und für sich selbst denket, so kann ihr die Bewegung das Vermögen zu denken nicht geben, weil sie nichts thut, als sie von einem Orte zum andern zu versezen. Der Leser wird diese Materie in der Folge weitläufiger abgehandelt finden.

3) Behaupten, daß die Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie sey, und dann hinzusezen, daß alle Bewegungen durch andere Körper veranlasset werden, oder, welches einerley ist, daß es keine Körper gebe, die sich von selbst bewegen, ist ein offenbarer Widerspruch. Wenn ein Körper, um sich von einer Stelle zur andern zu bewegen, nöthig hat, durch einen andern verdrängt zu werden, so folgt vielmehr daraus, daß die Materie ihrer Natur nach träge (inerte) sey, oder daß sie vielmehr sich bestrebe, in ihrem Orte zu bleiben, als denselben zu verändern. Uebrigens wenn alle Bewegungen verursachte Bewegungen sind, muß man nicht nothwendig voraussezen, daß ihnen eine Ruhe vorhergegangen sey? Der Begriff der Ruhe aber ist ein Widerspruch, wenn die Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie ist.

Der Verfasser nimmt sich wohl in acht, uns begreiflich zu machen, wie ein Körper, der unfähig ist, sich von selbst zu bewegen, vermögend sey, einen andern in Bewegung zu sezen.

4) Wenn alle Bewegungen erhaltene Bewegungen sind, wie in diesem Systeme angenommen

genommen wird, so entstehet die Frage: auf welche Art und wodurch sind sie der Natur mitgetheilt worden? Man giebt uns zur Antwort, die Natur habe sie von sich selbst erhalten, und man beweißt es auf folgende Weise:

„Die Natur ist das grosse Ganze, dieses „Ganze begreift alles in sich, es ist daher „nichts ausserhalb diesem grossen Ganzen, „das der Materie die Bewegung mittheilen „könne.

Da unterdessen alle Bewegungen erhaltene Bewegungen sind, so schließt man sehr weislich, daß die Natur die ihrigen von ihr selbst erhalten habe. Mithin besizt die Natur und besizt nicht; sie hat erhalten und hat nicht erhalten, oder mit andern Worten, die Natur hat der Natur ihre Bewegung ertheilt, das ist, der Zusammenfluß der verschiedenen Wesen und ihrer mancherley Bewegungen hat den Zusammenfluß der verschiedenen Wesen und deren mancherley Bewegungen die Bewegung gegeben.

Man muß gestehen, daß dieses eine sehr überzeugende Art zu schliessen ist. Willkürliche Erklärungen zum Grunde legen, und dann Fol-

Folgerungen daraus ziehen, sofort diese Folgerungen durch die Ausdrüke der Erklärung selbst beweisen, dies ist die Grundlage dieses Lehrgebäudes und die Logik unsers Verfassers.

5) Ist die Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie? Der Verfasser versichert es, kaum nachdem er behauptet hat, die Körper enthielten den Grund ihrer Veränderungen nicht in sich selbsten, sondern alle Bewegungen wären in äussern Ursachen zu suchen. Aber wir wollen ihm alle diese Widersprüche hingehen lassen, um uns mit seiner abgehandelten grossen Streitfrage und den Beweisen zu beschäftigen, die er anwendet, seinen Saz zu behaupten.

Man hat aus dem Innhalte ersehen, daß die Bewegung aus den ursprünglichen Eigenschaften der Materie, der Ausdehnung, der Schwere, der Undurchdringlichkeit, der Figur, u. s. w. entspringe. Wir fragen den Verfasser, aus welchen dieser Eigenschaften sie eigentlich herzuleiten sey? Aus der Ausdehnung? Niemand wird sich wohl getrauen, darinn den Begriff der Bewegung zu finden. Aus der Schwere? Der Verfasser bestimmt sie als eine Neigung, ein Bestreben zum Mittelpunkte, und gesteht, daß diese Schwere selbst eine

eine Bewegung sey. Wollte man nun behaupten, daß die Bewegung der Materie von einer Bewegung der Materie entspringe, so würde man nichts sagen, oder wenigstens nicht auf die Frage antworten. Aus der Undurchdringlichkeit? Diese kann nicht die Grundursache der Bewegung seyn, weil sie sich derselben vielmehr widersezet. Aus der Figur? Diese besteht nur in verschiedenen Anordnungen der Theile, und ihr Begriff enthält nicht den Begriff eines Bestrebens den Plaz zu verändern. Die Erfahrung und die Vernunft lehren uns also, daß die Bewegung weder von denjenigen Eigenschaften entspringe, die der Verfasser angiebt, noch von irgend einer andern, die uns bekannt ist.

Er beruft sich mit vieler Zuversicht auf die beständigen Abändrungen, die man in dem Weltgebäude wahrnimmt; aber er ist deswegen nicht weiter gekommen, weil man ihm einwenden kann: 1. daß es unmöglich ist, durch die Erfahrung zu beweisen, daß alle Theilchen der Materie in Bewegung sind: 2. daß, wenn man auch diese allgemeine Bewegung voraussezte, es darum noch nicht folge, daß diese Bewegung nothwendig sey. Es bewiese dieses blos ihre in den verschiedenen

denen Körpern verbreitete Existenz, aber es gäbe uns kein Licht in Ansehung ihres Ursprungs und ihrer Ursache.

Wir wollen hiebey stehen bleiben. Es ist unstreitig eine mit vielen Schwierigkeiten verknüpfte Materie, welche die Weltweisen aller Zeiten getheilet und in Verlegenheit gesezet hat. Gewiß ist es, daß sie nicht mehr davon wissen, als wir, da die Sache nicht in das Gebiete der Erfahrung gehört. Fehlt dem Menschen diese Wegweiserin, so verirrt er sich gar leicht in dem Reiche der Hypothesen, schaft sich Worte nach seinem Gutdünken, und betet sodann das Werk seiner Hände an. Der Weise ist bescheidener. Zufrieden mit den Kenntnissen, die ihm die Erfahrung darbietet, sucht er keine andern, wenn er keine andern erlangen kann. Er bekennt seine Unwissenheit, und zieht sie dem Irrthume vor.

Dieses wenige, so wir gesagt haben, ist hinreichend zu zeigen, daß alles was der Verfasser zum Behuf der Nothwendigkeit der Bewegung anführt, solche noch nicht beweise, und wir müssen noch hinzufügen, daß sein System dennoch nichts dabey gewinnen würde, wenn auch diese Nothwendigkeit erwiesen wäre.

Von

Von der Nothwendigkeit einer Eigenschaft läßt sich noch nicht auf die Nothwendigkeit des Subjekts schliessen, in welchem sie befindlich ist. Wir wollen die Bewegung eben so wesentlich annehmen, als die Ausdehnung; es folgt darum noch nicht daraus, daß die Materie nothwendig existiren müsse, vielweniger daß sie leben und denken könne. In Bewegung seyn, leben, und denken, sind drey verschiedene Dinge, die untereinander ganz nichts gemein haben.

Man führt hier den Ausspruch des Cartesius auf eine sehr unschikliche Art an: Man gebe mir Materie und Bewegung, so will ich eine Welt hervorbringen. Es gehöret noch ein drittes Stük hiezu, nemlich ein denkendes Wesen, ein Cartesius, um die ihm gegebene Materie in Ordnung zu bringen, und ihren Bewegungen die Richtung zu geben. Cartesius sagt nicht: Man gebe mir Materie und Bewegung, so wird daraus eine Welt entstehen. Ueberdies redet dieser Weltweise blos von der körperlichen Welt und der unbelebten Materie.

6) Wie aber, wenn die Organisation von einer innern Bewegung entspränge, wenn

uns

uns die Erfahrung lehrte, daß die leblose Materie zum Leben übergehen könnte, und Needhams mikroscopische Wahrnehmungen diese Erfahrung ausser Zweifel sezten? --- Die Sache ist wichtig genug, um eine Untersuchung zu verdienen; denn wenn das angeführte Experiment wahr ist, so verfallen wir wieder aufs neue in jene zweydeutige Erzeugungen, die den grösten Naturforschern unserer Zeiten so ungereimt vorgekommen sind.

Herr Needham, nachdem er verschiedene Gallerte von Fleisch, Kleister und dergl. an die freye Luft gesezt hatte, fand nach einiger Zeit durch Hülfe des Mikroscops kleine runde Körper darinn, die sich bald auseinander begaben, bald wieder einander näher kamen, und von einem Orte des Gefässes zum andern schwammen. Er beehret diese kleinen Körper mit dem Namen kleiner Thierchen, vergißt aber nicht zu gleicher Zeit ihr Leben sehr zweifelhaft zu machen. Er warnet uns*, ja nicht aus seinem System die Möglichkeit der eigenmächtigen Zeugung (génération spontanée) zu folgern, weil die Bildung des Saamens einen organisirten Körper, und in verschiedenen Gattungen annoch eine Bärmutter voraus-

* Observat. microscop. p. 248.

voraussezte. Seiner Meynung nach * ist die Bewegung überhaupt nur ein sehr zweydeutiger Beweisgrund, der die Existenz einer höhern Grundursache des Lebens, als der Mechanismus ist, nicht hinlänglich zu erweisen vermag. Diese Folgerung wäre in der That sehr verwegen. Alle Theile des Thiers haben untereinander so unmittelbare, so unauflösliche Verhältnisse, daß sie zu aller Zeit mit ihm zugleich existirt haben. Die Pulsadern sezen Adern, die Adern Nerven, diese das Gehirn, und alle zusammen eine unendliche Menge anderer Werkzeuge (organes) voraus. Es ist übrigens eine bestätigte Erfahrung, daß ein Thier nicht anders, als durch andere Thiere seiner Gattung könne hervorgebracht werden. Die zweydeutige Erzeugung ist ein Ungeheuer, welches die Jahrhunderte der Unwissenheit hervorgebracht haben. Ihre Anhänger sahen sich genöthigt, zu der mikroscopischen Welt ihre Zuflucht zu nehmen, weil die Wahrnehmungen der besten Naturforscher ihnen die sichtbare Welt weggenommen hatten. Aber die Nachrichten, die wir aus diesem Lande erhalten, sind gemeiniglich etwas verdächtig. Büffon wiederholte Needhams Experimente, und

* p. 187. ebendaselbst.

glaubte in den Gallerten nichts anders als Theilchen von organisirten Körpern wahrzunehmen. Man begreift sehr wohl, daß er diese Wahrnehmung zu seinem Systeme der organisirten Theilchen nöthig hatte. Muschenbroeck verschloß seine Gefässe mit Pfropfen und Kütte, und fand nichts von allem dem, was die Einbildungskraft dieser Herren zu sehen geglaubt hatte.

Es geht mit diesen kleinen organisirten Wesen, wie mit den Saamenthierchen. Jeder Naturforscher sieht sie, oder sieht sie nicht, nach Maasgabe des Systems der Zeugung, welches er annimmt. Wenn die Bewegung kleiner Körper, die in einer flüßigen Materie schwimmen, solche zum Rang der Thiere erhebt, warum versagt man ihn den Stäubchen, die in den Sonnenstrahlen schweben, den Theilchen des gährenden Weins, den Bläschen des Schaumes, u. d. gl.?

7) „Diejenigen, welche eine ausser der „Materie sich befindliche Ursache annehmen, „sehen sich genöthigt anzunehmen, daß diese „Ursache alle Bewegung in der Materie her„vorgebracht habe, indem sie ihr das Daseyn „gegeben.

Alle diejenigen, welche eine ausserhalb der Materie sich befindende Ursache annehmen, nehmen deswegen noch nicht die Hervorbringung aus nichts, oder die Schöpfung an, wie es der Verfasser selbst zwo Zeilen weiter unten zu verstehen giebt. Beynahe alle Alte haben eine von Ewigkeit her bestehende Welt geglaubt, aber die meisten derselben waren zugleich über die Nothwendigkeit eines höchst verständigen Wesens einig. Der Verfasser behauptet, das Wort Schöpfung biete keinen Sinn dar, bey dem sich der Verstand aufhalten könne. Wir antworten hierauf, daß man den Verstand nicht mit der Einbildungskraft verwechseln müsse. Es ist sehr leicht, den Verstand zu überführen, daß eingeschränkte Wesen zufällig sind, das ist, daß ihr Daseyn nicht nothwendig sey, und man den Grund desselben nirgends anders als in einem Wesen finden könne, dessen Daseyn nothwendig ist. Die Einbildungskraft hingegen begreift die Art und Weise nicht, wie Gott das Weltgebäude hervorgebracht habe, es sey nun in der Zeit oder von Ewigkeit her. Es ist auch gar nicht nöthig, daß sie solches begreife. Wie viele Dinge giebt es nicht, die über ihre Sphäre geben, und dennoch unläugbar sind! Dem Verstand, oder viel-

mehr der gesunden Vernunft kommt es zu, zu unterscheiden, ob die Begriffe einer Bewegung ohne Beweger, eine Materie, welche ihrer Natur nach gegen alles gleichgültig ist, und doch sich selbst organisirt und beseelt, einer regellosen Bewegung gewisser Atomen, die durch gewisse Veränderungen des Orts, Ordnung und Verstand hervorgebracht hat, ob die Begriffe einer ungeheuern so in das unendliche verwikelten Maschine, deren Beziehungen unmittelbar und merklich sind; einer Maschine, welche sich, ohne es zu wissen, selbst aufzieht --- ich sage der blossen gesunden Vernunft kommt es zu, zu entscheiden, ob diese Begriffe nicht höchst ungereimt und widersprechend sind.

Unterdessen da der Verfasser sich in diesem Abschnitte weder in die Beweise für oder wider eine erste Ursache einläßt, so behalte ich mir vor, davon in meinen Anmerkungen über die folgenden Abschnitte zu handeln.

Was den Einwurf, daß nichts aus nichts entstehe, betrift, so hat man tausendmal darauf geantwortet, daß er die Beweise der gemeinen Meynung nicht umstosse. Würde man behaupten, daß die Ursache, die das

das Weltgebäude hervorgebracht hat, Nichts sey, oder daß die Materie, aus welcher die Welt gebildet worden, (materia ex qua) Nichts sey: so würde man unstreitig eine grosse Ungereimtheit behaupten. Behauptet man hingegen, daß die Vorstellungen eines Wesens, das vermöge seiner Natur existirt, wirkliche Vorstellungen sind, d. i. daß ein Wesen, welches an und für sich die Grundursache aller Wirklichkeit ist, auch den Grund von aller eingeschränkten Wirklichkeit enthalte, so heißt dieses nicht behaupten, die Welt sey aus nichts entstanden.

8) Der Verfasser bestehet vorzüglich darauf, daß ein geistiges Wesen nicht auf die Materie wirken könne, weil bey diesen beyden Dingen weder die Möglichkeit einer wechselsweisen Berührung, noch irgend einige Analogie statt finde. Allein wenn uns die Erfahrung über diesen Punkt nichts lehret, sagt sie uns denn dagegen deutlicher, wie ein Körper wirken, und wie er auf einen andern Körper wirken könne? Wenn es der Verfasser weis, so werden ihm alle Philosophen Dank wissen, wenn er es ihnen lehren will. Unsere Sinnen sagen uns zwar, daß ein Körper sich dem andern nahen, daß er ihn be-

rühren, und daß auf dieses Berühren die Bewegung eines zweyten Körpers folgen könne; Aber ich frage, ob man irgend eine Art der Analogie zwischen der Idee des Berührens und der Idee der Wirkung einsehe? Sie gestehen, ein Körper könne sich nicht für sich bewegen, d. i. er könne nicht auf seine eigene Theile wirken. Aus was für einem Grunde glauben Sie denn, daß er auf die Theile eines andern Körpers wirken könne? Ein Körper ist nichts als ein Zusammenfluß anderer Körper, die sich berühren, die aber darum nicht in Bewegung sind. Wollen Sie einwenden, die Bestandtheile eines Körpers hätten nicht die gehörige Geschwindigkeit, die zur Hervorbringung der Bewegung erforderlich ist? Aber was ist die Geschwindigkeit anders, als eine Beschleunigung, vermöge welcher diese oder jene Körper in einem mindern Zeitraume, als diese oder jene andern Körper, zur Berührung gelangen? Endlich was ist dieses Bestreben (effort), welches Sie der Materie beylegen, und in der Folge durch die Energie der Materie erklären? gerade als wenn eine und ebendieselbe Idee, die man aus dem französischen ins griechische übersezt, dadurch deutlicher geworden wäre. Sobald uns der Verfasser auf diese Fragen wird geantwortet

antwortet haben, soll er berechtiget seyn, uns die seinigen vorzulegen. Mittlerweile müssen wir gestehen, daß es sehr verwegen ist, über die Ursache der Wirkung auf die Körper Aussprüche zu wagen, wenn man noch nicht weis was Wirkung ist, noch auf was Art eine Wirkung geschieht. Lassen Sie sich also nicht von ihren vorgeblichen Wahrnehmungen teuschen, dringen Sie uns nicht weiter Hypothesen für Erfahrungen auf, glauben Sie nicht, etwas gesehen zu haben, welches Sie sich nur eingebildet hatten; befriedigen Sie sich endlich nicht mit Worten, wenn es um Begriffe zu thun ist. Der Weltweise unterscheidet sich von dem gemeinen Hauffen durch das Bekenntnis seiner Unwissenheit, vornemlich aber durch die Bescheidenheit seiner Entscheidungen.

Dritter Abschnitt.

Von der Materie, ihren mancherley Verbindungen und verschiedenen Bewegungen, oder von dem Gange der Natur.

Innhalt.

Die Materie ist eine gewisse Art von Wesen, deren sämtliche von einander unterschiedene einzelne Theile (individus) nicht unter einerley Classe gezählt,

noch unter eben derselben Benennung dörffen begriffen werden, ob sie gleich einige Eigenschaften untereinander gemein haben. Alle Modificationen der Materie sind der Bewegung zuzuschreiben.

Anmerkung.

Dies ist es alles, was ich aus diesem Abschnitte habe ziehen können. Er enthält viele sehr gemeine und meistens sehr wahre Dinge, deren Gewißheit aber von dem System des Verfassers unabhängig ist. Er kann uns immerhin auf eine sehr wortreiche Art sagen, daß alle Veränderungen der Materie von der Bewegung herkommen. Aber er scherzet ohne Zweifel wenn er uns diese Wahrheit als etwas neues ankündiget. Es ist kein Elementarbuch der Physik, wo man nicht eben dasselbe gesagt hätte. Man sehe z. B. Muschenbroecks Institutiones physicæ, C. I. 10. Der Verfasser scherzet ferner, wenn er nach einem Machtspruch, man habe ausser ihm noch keine richtige Erklärung der Materie gegeben, diesen Mangel durch diejenige zu ersezen glaubt, die er uns giebt, und die man in dem Innhalt gelesen hat. Es sollte schwer halten, zu zeigen, auf welche Art diese Erklärung die

Natur-

Naturlehre zu bereichern vermöge, was sie wunderwürdiges bey sich führe, und wie sie wahre Gelehrte machen könne.

Vierter Abschnitt.

Von den Gesezen der Bewegung, die allen Wesen in der Natur gemein sind. Von der anziehenden und zurükstossenden Kraft. Von der Kraft der Trägheit. Von der Nothwendigkeit.

Innhalt.

Es können in der Natur keine andern als natürliche Ursachen und Wirkungen seyn. Alle Bewegungen die in derselben sich hervorbringen, erfolgen nach unwandelbaren und nothwendigen Gesezen. Uns sind die einfachsten und allgemeinsten dieser Geseze bekannt. Es folget daraus, daß gewisse Körper sich zu vereinigen geneigt, andere hingegen einer Vereinigung unfähig sind; daß diese einander anziehen, jene aber einander zurükstossen. Die Naturlehrer bezeichnen diese verschiedene Arten zu wirken mit dem Namen der anziehenden und zurükstossenden Kraft (attraction & repulsion), die Sittenlehrer unter dem Namen Liebe und Haß, Zunei-

gung und Abneigung. — Die Richtung oder der allgemeine Hang aller Wesen ist, ihre Existenz zu erhalten. Die Naturlehrer haben sie den Druk auf sich selbst (gravitation sur soi), und Newton die Kraft der Trägheit (force d'inertie) genannt. Die Moralisten nennen sie bey dem Menschen die Selbstliebe. Alle Erscheinungen der Natur sind nothwendig, weil die Welt selbst nichts als eine unermeßliche Kette von Ursachen und Wirkungen ist, die unaufhörlich eine aus der andern herfliessen.

Anmerkungen.

1) Alle Naturlehrer sind über die Unveränderlichkeit der Geseze der Bewegung, oder über die beständige Verbindung der Ursachen mit ihren Wirkungen einig. Daraus schließt der Verfasser, daß alles in der Welt nothwendig sey. Das heißt sehr unrichtig schliessen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen einer beständigen und einer nothwendigen Verbindung. Wir kennen die Geseze der Bewegung nur *à posteriori*, oder aus der Erfahrung. Niemand hat sie noch geometrisch aus dem Wesen der Materie herleiten können. Diejenigen Weltweisen die sie à priori festzusezen

sezen versuchten, hatten die Demüthigung, sie durch die Erfahrung umgeworffen zu sehen, da unterdessen die grösten Mathematiker, die ihr ganzes Leben auf diese Untersuchung gewendet hatten, nirgends eine andere hinreichende Ursache, als in dem Willen eines ersten Bewegers haben finden können. Es ist nicht genug, zu behaupten, eine Wirkung sey nothwendig, man muß, um es zu beweisen, aus unumstößlichen Gründen darthun, daß das Gegentheil unmöglich ist. Dieses hat man aber in Ansehung der Geseze der Bewegung noch nicht gethan. Uebrigens ist hieben wohl zu merken, daß die Nothwendigkeit, von der ich hier rede, die unbedungene Nothwendigkeit ist, nicht aber diejenige, welche die Metaphysiker die hypothetische nennen.

„Das Weltgebäude, sagt man, ist eine „unermeßliche Kette von Ursachen und Wir„kungen, die ohne Aufhören eine aus der an„dern herfliessen.

Ich lasse mir nicht beykommen, weder die Existenz noch die Verbindung der Kettenglieder zu leugnen; aber ich frage, woran hält sich diese Kette selbst? Wenn sie nirgends aufgehänget ist, so muß sie, unerachtet der Verknüpfung ihrer Theile, nothwendig fallen.

Eine

Eine jede Wirkung hat ihren zureichenden Grund in ihrer Ursache; diese Ursache ist die Wirkung einer andern; diese die Ursache einer dritten, und so ins unendliche fort. Auf diese Weise schliessen Sie? Aber sagen Sie mir doch, wo und wenn ich den zureichenden Grund einer Wirkung finden werde, denn eine unendliche Reihe von Wirkungen stellt meinem Verstande einen offenbaren Widerspruch dar. Was hierinnen so viele betrügt, das sind die übel verstandenen Begriffe der Infinitesimalrechnung. Man hat den wahren Sinn der Worte, deren man sich in diesem Theile der Analysis bedient, nicht recht gefasset, und ist auf tausend Irrthümer gerathen. Alle Zahlen, alle Ausdehnungen, und überhaupt alle Quantitäten sind endlich, oder angeblich (assignables) weil sie, ihrem Wesen nach, einer Vermehrung ins unendliche fähig sind. Eine Reihe kann ins unendliche gehen, aber sie wird niemals unendlich seyn, weil die Möglichkeit, neue Glieder hinzufügen, niemals aufhören kann. Aber eine Reihe, die aus dem unendlichen herkäme, die also eine wirkliche Unendlichkeit wäre, enthält einen Widerspruch, weil die Anzahl ihrer Glieder das möglichste Gröste seyn würde, es aber keine Zahl geben kann, welche das möglichste Gröste ist.

Anderntheils, was nur unter der Hypothese des unendlichen geschieht, geschieht niemals. Aus dem System des Verfassers folgt, daß der zureichende Grund einer Wirkung von derselben unendlich weit entfernet ist, das ist mit andern Worten, daß er nirgends anzutreffen. Die Meßkünstler behaupten, zwo Parallellinien kreuzen sich im unendlichen; sie behaupten, die Asymptoten haben einen Berührungspunkt mit der Hyperbel, welcher unendlich weit von dem Scheitel der krummen Linie entfernet sey. Allein diese Meßkünstler wissen wohl, daß die Idee des Parallelismus die Berührung zwoer Linien ausschließt, und daß die Natur der Asymptoten mit sich bringe, niemals die krumme Linie zu berühren. Wenn sie von Unendlichkeiten reden, so sind dieses nur Näherungen an das unendliche, niemals wirkliche und so zu reden vollendete Unendlichkeiten. In eben diesem Verstande behaupten sie, daß dieses oder jenes Unendliche grösser als das andere Unendliche sey. Dergleichen Säze würden abentheuerlich und ungereimt seyn, wenn von wirklich unendlichen Quantitäten die Rede wäre.

2) Aus welchem Grunde betrachtet der Verfasser die anziehenden und zurükstossenden Kräfte

Kräfte in der Natur als Eigenschaften, die mit der Materie wesentlich verbunden sind? Der grosse und weise Newton sagt uns öfters, als wenn er vorausgesehen hätte, daß man von seinem System übeln Gebrauch machen würde, daß er die Worte, anziehende und zurükstossende Kraft blos gebraucht hätte, um Erscheinungen zu bezeichnen, von denen man zur Erläuterung anderer Erscheinungen übergehen könne. Er sagt, es seye sehr wahrscheinlich, daß diese Erscheinungen von einem wirklich durch eine subtile Materie verursachten Stosse herrühren, und daß er sich des Wortes, anziehende Kraft, nur deswegen bediene, weil ihm die verborgenen Triebfedern der Natur unbekannt seyen. Dieser weisen Maasregeln ungeacht, haben verschiedene Schüler dieses grossen Mannes, die zwar weniger gelehrt als ihr Meister, aber von einer systematischen Begeisterung hingerissen, und daher sehr entscheidende Leute waren, aus der Newtonianischen anziehenden Kraft, ich weis nicht welch ein metaphysisches Wesen gebildet, das in den Körpern seinen Siz haben und in Oertern wirken soll, in denen es nicht ist.

Ohne uns in diese berühmte Streitfrage einzulassen, wollen wir blos sehen, wie weit der

der Verfasser den Misbrauch des Newtonianismus zu treiben sich erkühnet. Er bringt die anziehende und zurükstossende Kraft der Naturlehrer, und die Zuneigung und Abneigung der Moralisten in eine Klasse. So wie die grossen Körper durch die Vereinigung der Theilchen, die sich wechselsweise an einander ziehn, entstehen, eben so entstehen die Ehen, die Geschlechter, die Gesellschaften, durch Menschen die ihre Bedürfnisse gegen einander ziehen und geneigt machen, sich mit einander zu vereinigen. Dergleichen Ungereimtheiten sind in einem Gedichte oder in einer rednerischen Schulübung zu verzeihen, aber sie bewegen den Leser zum Lachen, der sie in den Schriften eines Weltweisen antrift. Wenn wir auch zugeben, daß die anziehende Kraft eine wesentliche Eigenschaft der Materie sey; kann sie etwas anders seyn, als das Bestreben eines Körpers, sich an einen andern Körper anzuhängen? Dieses wollen Sie auf den Menschen und seine Neigungen anwenden? Sie behaupten also, Orestes Freundschaft für den Pylades sey ein Bestreben des Orestes mit dem Pylades Cohäsion zu machen? Eine moralische Abhandlung, die ganz in diesem Geschmacke geschrieben wäre, sollte ein neues und sehr seltenes Werk abgeben.

Der Verfasser ist nicht weniger lächerlich, wenn er die Kraft der Trägheit mit der Selbstliebe vergleicht. Newton, auf den er sich so viel zu gut thut, und den er verfälscht, wenn er sich nicht auf ihn steiffen kann, Newton hat niemals die Kraft der Trägheit (la force d'inertie) durch das Bestreben eines Körpers sich selbst zu erhalten erklärt. Er nennet Trägheit (inertie) diejenige Eigenschaft der Materie, die sie gegen Bewegung und Ruhe gleichgültig macht, oder vermöge welcher ein Körper in seinem Zustande der Ruhe oder der Bewegung so lange verbleibt, bis eine äussere Ursache ihn zwingt, diesen Zustand zu verändern. Man vergleiche nunmehr die Newtonianische Kraft der Trägheit mit der Selbstliebe, und sehe, ob dieses einerley unter verschiedenen Benennungen bezeichnete Sache sey? Wir haben uns nicht vorgenommen, ein Buch zur Belustigung zu schreiben, und finden kein Vergnügen, uns lange bey Ungereimtheiten aufzuhalten.

Fünfter

Fünfter Abschnitt.

Von der Ordnung und Unordnung, von dem Verstande, von dem Zufalle.

Innhalt.

Im eigentlichen Verstande existirt weder Ordnung noch Unordnung in der Natur. Es sind dieses Arten, mit Leichtigkeit den Innbegriff und die verschiedenen Verhältnisse eines Ganzen zu übersehen und wahrzunehmen. Unterdessen wenn man diese Ideen auf die Natur anwendet, so wird die Ordnung eine einförmig- und nothwendige Verbindung von Ursachen und Wirkungen seyn. In diesem Verstande ist alles in Ordnung. — Man nennet denkende Wesen (intelligens), diejenigen auf unsere Art organisirte Wesen, in denen wir Kräfte wahrnehmen, die zu ihrer Erhaltung dienlich sind, durch welche sie sich in der ihnen zukommenden Ordnung erhalten, und die nöthigen Maasregeln zu diesem Zweke zu gelangen, nehmen können, wozu noch das Bewußtseyn ihrer eigenen Bewegungen kommt. Die Kraft zu denken (intelligence) ist also das Vermögen, einem Zwek gemäß zu handeln. Wir sprechen solche denjenigen Wesen ab,

die wir anders als uns gebildet finden, und halten dafür, daß sie zufällig oder blindlings handeln, weil sie es nicht auf unsere Art thun. Allein in der Natur, wo alles an einander verbunden ist, kann kein Zufall statt finden. — Wollte man annehmen, die Natur würde durch ein denkendes Wesen regiert, so hiesse dieses annehmen, sie werde von einem mit sinnlichen Werkzeugen begabten Wesen regiert, weil es unmöglich ist, ohne sinnliche Werkzeuge zu denken. Annehmen, daß das Weltgebäude unter der Herrschaft einer mit Verstand begabten Ursache stehe, heißt die Wesen ohne Noth vermehren. Man müßte widersprechende Eigenschaften in diesem höchsten Verstande voraussezen, um die sich widerstreitenden und regellosen Wirkungen zu erklären, die wir in der Welt antreffen, und welche dem Plan, der Macht, der Weisheit und Güte zuwider sind, die man diesem Wesen beylegt, und der bewundernswürdigen Ordnung, die man ihm zuzuschreiben beliebt. — Die Natur kann, ob sie gleich kein denkendes Wesen ist, dennoch denkende Wesen hervorbringen, so wie der Wein Wiz und Muth geben kann, wenn er gleich keinen von beiden selbst hat.

An-

Anmerkungen.

1) Wir beobachten zuförderst, daß der Verfasser die Idee der Ordnung mit der Ordnung selbst verwechselt. Es ist gewiß, daß abgezogene Begriffe ausser unserm Verstande, der sie gebildet hat, keine Existenz haben; sind sie aber deswegen Hirngespinste? haben sie ausser uns keinen Grund? giebt es nichts tugendhaftes, schönes, übereinstimmendes, weil unsere Begriffe von Tugend, Schönheit und Uebereinstimmung ihren Ursprung einer gewissen Art, die Dinge anzuschauen, zu danken haben? Der Verfasser gesteht, es sey eine gewisse Ordnung in der Natur, aber er sezet sie in die einförmige Verbindung der Ursachen und Wirkungen. Ich habe bereits gezeigt, was von einer Verbindung zu halten, die aus dem unendlichen herkommt, oder mit andern Worten, die sich an nichts hält. Aber was ich hier zu zeigen habe, ist der Kunstgriff des Verfassers, Zweydeutigkeiten anzuwenden. Von dieser Beschaffenheit ist das Wort, Nothwendigkeit. Denn was er von der mechanischen Nothwendigkeit sagt, ist vollkommen wahr, von der unbedungenen Nothwendigkeit aber, vollkommen falsch. Die Bewegungen, die die Feder einer Uhr hervorbringt, sind

nothwendig, seitdem ein gewisses Stük Stahl durch den Uhrmacher in die zu einer Maschine, die die Zeit abmessen soll, erforderlichen Umstände ist gesezt worden. Um aber zu beweisen, daß die Wirkung einer Uhrfeder von einer absoluten Nothwendigkeit sey, muß dargethan werden, es sey unmöglich, daß dieses Stük Stahl, daraus sie gemacht ist, sich in andern Verhältnissen und andern Umständen befunden habe. Diesen Beweis würden Sie aber so wenig in Ansehung der Uhrfedern, als der übrigen Theile des Weltgebäudes führen können. Ich bin ihrer Meynung, wenn Sie behaupten, daß, seitdem die grossen Körper, die das Planetensystem ausmachen, auf diese Weise, wie wir es sehen, angeordnet sind, alle himmlische Erscheinungen von einer mechanischen Nothwendigkeit seyen; aber dann bin ich es nicht mehr, wenn Sie vorgeben, diese Einrichtung selbst, die wir im eigentlichen Verstande die Ordnung des Systems nennen, sey nothwendig, d. i. die einzig mögliche Einrichtung. Dieses widerspricht dermassen den Begriffen meines Verstandes, daß ich es Ihnen nur erst nach sehr starken Beweisen zugeben werde.

Uebrigens hat man sehr unrichtige Begriffe von dieser Ordnung, wenn man sie durch die einförmige Verbindung der Ursachen und Wirkungen erklärt. Dies ist sie ganz und gar nicht. Die Geseze der Bewegung bleiben immer gerade eben dieselben, sie mögen nun in Epikurs oder Lukrezens Chaos, oder in einem wohleingerichteten Systeme wirken. Der Stoß, die anziehende und zurüktreibende Kraft geschehen in der Ordnung und Unordnung, in einem Hauffen von Schutt und in einem prächtigen Pallaste, nach einerley und ebendenselben Regeln.

2) Es ist zuverläßig, daß das Weltgebäude eine unermeßliche und sehr verwikelte Maschine ist. Jedermann erstaunt über die Ordnung und Uebereinstimmung die darinnen herrscht. Alles ist Beziehung und Verhältnis in der Natur; jedes Wesen macht ein besonderes System aus, das mit einem Hauptsystem genau verbunden ist, welches hinwiedrum an ein noch allgemeineres angekettet ist. Aus dem Zusammenflusse aller dieser Systemen bildet sich das Weltgebäude. Jemehr man in der Untersuchung der Natur fortschreitet, jemehr überzeugt man sich von diesen Wahrheiten, die die Erfahrung unaufhörlich bestätiget,

tiget, und die nichts weniger als metaphysische Speculationen sind. Der Theist glaubt, daß diese ungeheure und verwikelte Maschine das Werk einer mit Verstand begabten Ursache sey. Der Gottesleugner lacht über diesen Glauben, er, der denjenigen ins Tollhaus verweisen würde, welcher ihm sagte, die Leydner grosse Sphäre, die das Kopernicanische System vorstellt, und gegen das Weltgebäude ein armseliges Werk ist, hätte sich von selbst verfertiget, eingerichtet und aufgezogen.

Wir wollen die Einwürfe des Verfassers etwas näher beleuchten. Was ist nach seiner Meynung ein denkendes Wesen? Ein Wesen das den unsrigen ähnliche Sinnwerkzeuge und einen ähnlichen Zwek hat. Wir haben bereits bemerkt, daß es seine Methode ist, in seine Erklärung alles zu legen, was er in der Folge zu behaupten gedenkt; eine Methode, die, wenn sie gleich nicht sonderlich philosophisch, doch sehr bequem ist, indem sie sich, anstatt der Beweise, mit einer blossen Zurükweisung auf die Erklärung selbst begnügt. Wenn nun die Erklärung ungereimt oder wenigstens willkürlich ist, wie muß es mit den Folgerungen aussehen? Der Verfasser gesteht zwar den denkenden Wesen das Bewußtseyn ihrer

eigenen

eigenen Bewegungen zu, aber er schlüpft so leicht darüber hin, daß man gar wohl sieht, daß ihm dieses Geständnis sauer geworden ist. Er hat hierinn nicht unrecht, denn dieses Bewußtseyn ist die Klippe aller Materialisten, und wird sie in Ewigkeit seyn. Es widerstreitet dieses Bewußtseyn allem dem, was wir von den Modificationen der Materie kennen. Diese lezteren bestehen blos in der Bewegung, so, daß wenn das Denken eine Modification der Materie wäre, man sagen müsse, das Bewußtseyn der Bewegung sey eine Bewegung, welches aber ein Cirkel ist.

Es reuet den Verfasser so sehr, dieses Bewußtseyn seiner selbst angenommen zu haben, daß er es eine Seite weiter unten aus seiner Erklärung von der Kraft zu denken (intelligence) gänzlich wegläßt. Es macht aber solches ein wesentliches Kennzeichen derselben aus. Denn alle Wesen wirken einem gewissen Zwek gemäs, aber man nennt nur diejenigen denkende Wesen, die sich des Zweks, gegen den sie streben, bewußt sind. Die Ursachen, die dieses Bewußtseyn nicht haben, werden blinde genennt; aber so blind sie auch sind, wirken sie doch nicht nach dem was man Zufall nennet. Es sind dieses zwey sehr verschiedene

 Dinge,

Dinge, welche man sehr unschiklich miteinander zu verwechseln sucht. Eine in eine belagerte Stadt geworffene Kugel fällt nicht zufälligerweise da oder dorthin; aber, obgleich ihre Bewegung durch physische Ursachen genau bestimmet ist, folgt wohl daraus, daß diese Kugel wissen müsse, wohin und warum sie falle? Dieses alles zeiget uns, daß das Bewußtseyn seiner selbst und seiner Handlungen eine wesentliche und unterscheidende Eigenschaft des denkenden Wesens seye. Sie mögen immerzu behaupten, daß es aus der wenigen Kenntnis der Kräfte der Natur und der Eigenschaften der Materie herkomme, wenn wir die Wesen ohne Noth vermehren, und das Weltgebäude der Herrschaft einer mit der Kraft zu denken begabten Ursache unterwerfen; Sie geben uns in ihrem Buche keine neue Entdekung über diese verschiedene Gegenstände. Sie lassen es, wie wir, bey der anstossenden Kraft, bey der anziehenden Kraft, bey der Kraft der Trägheit bewenden, Eigenschaften, von denen man seit langer Zeit in den Schulen spricht.

Es geschieht also, um die Ordnung und Uebereinstimmung der Absichten, die uns so sehr in die Augen leuchten, zu erklären, daß

wir auf eine denkende und unendliche Ursache zurükkommen. Das Denken ist weder ein Stoß, noch eine anziehende Kraft, noch eine Kraft der Trägheit.

Eine unendliche Verknüpfung von Wirkungen würde eine aufgehängte Kette seyn, die keinen Punkt hätte, der sie hielte; eine ewige Wirkung. Die Geseze der Bewegung, wenn sie auch wesentliche Eigenschaften der Materie wären, können höchstens die Ordnung erhalten, sie können solche aber niemals hervorbringen, u. s. w.

Dieses sind Dinge die wir kennen, und einem jeden, der nicht auf die gesunde Vernunft Verzicht thut, beweisen können. Wir urtheilen nach dem was wir wissen. Der Verfasser will, wir sollen aus dem schliessen was wir nicht wissen. Dies ist der ganze Unterscheid, den wir zwischen seiner Methode und der unsrigen wahrnehmen.

Uebrigens ist es gewiß, daß man unsere Unwissenheit in physicalischen Materien übertreibt. Wir wissen genug, um die Nothwendigkeit eines höchst verständigen Wesens einzusehen, und es ist vielmehr der Unwissenheit zuzuschreiben, wenn gewisse Schriftsteller in

Ansehung dieser Grundwahrheit von dem rechten Wege abgekommen sind, nach dem berühmten Ausspruch des Baco: eine seichte Kenntnis in der Natur entfernet uns von der Gottheit, ein anhaltendes gründlicheres Forschen führt uns darauf zurük. Es ist noch nicht hinreichend, über einige Wissenschaften leicht dahingegangen zu seyn, mit einigen Kunstwörtern zu spielen, ungereimte Folgen aus einer willkürlichen Erklärung zu ziehen, mit einer Hand wiederzunehmen, was man mit der andern gegeben hat, einen Adepten vorzustellen, und alle Menschen als Ignoranten zu behandeln; diese Kunstgriffe eines Marktschreyers können nur einige Zeit auf den Pöbel wirken. Denen Newtonen, denen d'Alemberts, allen tiefdenkenden und bescheidenen Weltweisen kommt es zu, über die Geseze der Natur Urtheile zu fällen, und auf der Karte der menschlichen Kenntnisse die bereits entdekten und noch zu entdekenden Länder anzuzeigen. Mit der Fakel der klaren Begriffe in der Hand, bestätigen sie was wir wissen können, sie lehren uns zweifeln, wo es nöthig ist, mit einem Worte, sie sind himmelweit von jenen Hypothesenmachern verschieden, die uns aus der Heerstrasse in ein Labyrinth werfen, und zu überzeugen glauben,

ben, wenn sie viel Worte machen. Der Verfasser macht uns einen ganz besondern Vorwurf. Heisst denn dieses die Wesen ohne Noth vervielfältigen, wenn man ein Meisterstük der Mechanik einem Werkmeister zuschreibt; wenn man behauptet, daß die Kraft zu denken unmöglich von einer nichtdenkenden Kraft herkommen könne, daß die Bewegung einer trägen Materie einen ersten Beweger voraussetze, wenn man endlich eine erste Grundursache einer Reihe von Wirkungen beylegt, deren keine in ihr den zureichenden Grund ihres Daseyns hat?

3) Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser einige der Unordnungen angezeigt hätte, die er in der Natur wahrnimmt, und die nach seinem Ausspruch dem Plane, der Macht, der Weisheit und Güte des höchsten Wesens widersprechen. Man weis nicht, was man auf eine so unbestimmte Anklage antworten soll. Wollten Sie etwa mit Lukrezen, daß die Erde ohne Gebürge wäre? Gewöhnen Sie sich also daran, die Erze zu entbehren, die sie in sich schliessen, die heilsamen Kräuter, die auf ihrer Oberfläche wachsen, die Quellen die aus ihrem Schose entspringen, und tausend Vortheile die sie Ihnen ver-

verschaffen. Wenn Sie nun die Erde platt gemacht haben werden, so machen Sie sich vor allen Dingen gefaßt, mitten in einer sumpfigten Ebene und vergifteten Luft zu sterben. Verdrießt es Sie, daß die Meere und Seen einen so grossen Theil unseres Erdballs einnehmen? Erweitern Sie also die Grenzen des festen Landes nach ihrem Gutdünken, aber nehmen Sie nicht übel, wenn weniger Dünste in die Atmosphäre aufsteigen, wenn ihre Felder, ihre Wiesen und ihre Gärten nicht bewässert werden, wenn es wenig Quellen zum täglichen Gebrauch und wenig Flüsse zum Behuf der Handlung geben, und ihre Erde sich in eine weite und dürre Einöde verwandeln wird. Wünschten Sie vielleicht, daß die Erde ihre Früchte und Getreide von selbst hervorbrächte, damit der Mensch sich solcher ohne Mühe und Arbeit bedienen könnte? Nichts macht Ihnen mehr Ehre als dieser Wunsch eines allgemeinen Müssigganges, der alle Talente des Menschen erstiken, und alle Bande der Gesellschaft zerreissen würde. Sagen Sie, daß wir übler daran seyen, als die Thiere, weil wir nakend, ohne Wehr, ohne Mittel unsere Bedürfnisse zu befriedigen, gebohren werden? Aber eben diese Bedürfnisse sind es, die uns antreiben und uns lehren zu

reden,

reden, die uns weise, menschlich, tugendhaft und gesellig machen. Wollten Sie, daß ihr Körper für den Schmerz unempfindlich seyn möge? Er würde es sodann ebenfalls für das Vergnügen seyn, denn beide haben einerley Eingang, und Sie würden ausser Stande seyn, dasjenige zu vermeiden was Ihnen schädlich, und dasjenige zu suchen, was Ihnen nüzlich ist. Ueberhaupt, nehmen Sie aus der Welt was Ihnen misfällt, und sehen Sie dann mit unpartheyischem Auge, was daraus für Folgen entstehen würden; Sie werden bekennen müssen, daß Sie, um ein besonderes Gut zu erhalten, andere allgemeinere und wesentlichere aufgeopfert haben.

Der Mensch gleichet einem Insekte, das den Regen eine Unordnung in der Natur nennen würde, weil er das Blat überschwemmt das es bewohnt hatte. Dieser organisirte Atome weis nicht, daß er ohne diesen Regen vor Hunger sterben würde. Wenn er nicht blind wäre, und sich nicht zum Mittelpunkte des Weltgebäudes machte, so würde er seinen eigenen augenbliklichen Vortheil dem allgemeinen, fortdaurenden Vortheile des Ganzen nachsezen. Aber könnte denn dieser so nöthige Regen nicht herunterfallen, ohne die Wohnung

dieses

dieses Insekts zu überschwemmen? Nein. Das hiesse verlangen, der Cirkel sollte nicht rund, und der Triangel nicht ekicht seyn. Es ist alles so vollkommen in der Natur verbunden, daß man sie nicht verbessern könnte, ohne sie zu vernichten. Es ist Ihnen ganz anständig, daß die Erde in ihrem Schos Sand, Kreide, Kalch, Steinkohlen, Steine, Schwefel, Vitriol, Erzte, Metalle, mineralische Wasser u. d. gl. führe, und doch wollten Sie zugleich, daß es kein Erdbeben gäbe. Blinder Mensch! du willst also, daß die Dinge daseyn und nicht daseyn, daß der Kalch nicht Kalch, der Schwefel nicht Schwefel, und daß überhaupt lauter Widersprüche in der Natur seyn möchten. Sollen, dir zu gefallen, die Volkane unterdrükt werden? Erwarte dagegen weit häufigere und schreklichere Erdbeben. O ihr! die ihr euch beklagt, daß die Welt nicht auf eine Art eingerichtet ist, daß ein jedes einzelne Wesen in derselben sich in seinem bestmöglichsten Zustande befinden könne, habt ihr die Gerechtigkeit eurer Klagen wohl überlegt? wisset ihr gewiß, daß eure Forderungen ins Werk zu richten sind? wisset ihr, daß so viele Welten müsten geschaffen werden, als es Willen, ich meyne, als es einzelne Wesen in der Gattung der

Menschen

Menschen giebt? daß eine Maschine müste gebaut werden, in welcher lauter Haupträder wären, damit sich kein Trilling zu beklagen hätte? daß es ein Feuer geben müste, das z. B. das Holz eurer Kamine verzehrte, aber alsdenn aufhörte Feuer zu seyn, sobald es euer Haus anzünden wollte? wisset ihr, daß jede Begebenheit in dieser Welt beständige Wunderwerke erforderte, und daß ihr euch erst alsdenn über die Regellosigkeiten und Unordnungen der Natur zu beklagen hättet? Ihr tadelt sie gegenwärtig blos aus Unwissenheit oder Stolz; der Weltweise der sie erforschet, sezt täglich mehr Mistrauen in sich, er erkennet täglich mehr, daß alles gut sey.

Dieser Ausspruch, sagen Sie, ist schön und gut, man braucht nur, um ihn anzunehmen, die Stimme eines unverlezlichen Richters, der Empfindung, zu erstiken. Aber würde denn der Mensch glüklicher, würde die Welt besser seyn, wenn wir in marmorne Blöke verwandelt würden? Oder wollten Sie, daß uns der Himmel nur angenehme Empfindungen gegeben hätte? Wie wenig kennen Sie das Wesen des Vergnügens? Wie abgeschmakt und schlaff würde es seyn, wenn es nicht durch das Erinnern vergangener

Schmer-

Schmerzen und durch den Anblik der zu übersteigenden Hindernisse erhöhet würde! Es ist unmöglich den Werth des Genusses zu schäzen, wenn man nicht weiß, was leiden ist. Ein Augenblik von Vergnügen, in einer Welt wo sich Mühe und Misvergnügen befindet, ist mehr werth, als eine Ewigkeit voller Glükseeligkeit, deren Werth man nicht kennt.

Ich erwähne hier noch nichts von dem System der Ersezung (compensation), weil es sich mehrentheils auf die Unsterblichkeit der Seele gründet, von welcher Materie erst in der Folge dieses Werks kann gehandelt werdrn.

Der Verfasser entscheidet, die an sich nicht denkende Natur sey vermögend, die Kraft zu denken hervorzubringen. Diese Streitfrage ist mit folgender einerley: Kann die Materie denken, oder Gedanken hervorbringen? Man wird suchen, solche hier in ihr möglichstes Licht zu sezen, und einige Beweise mit Genauigkeit vorzutragen, deren Stärke wir jedem Leser fühlbar zu machen gedenken. Alles kommt darauf an zu wissen: ob, und auf welche Art ein zusammengeseztes Wesen Eigenschaften haben könne mit denen die einzeln genommenen Theile desselben nicht begabt sind.

Zusam-

Zusammensezen heißt diejenigen Theile aneinander fügen, die von einander entfernt gewesen sind, oder etwas in eine Verbindung bringen, das vordem voneinander abgesondert gewesen ist. Nach Maasgabe der Verschiedenheit der Nebeneinanderfügung der Theile, schreiben wir einem zusammengesezten Wesen Ordnung, Regelmäßigkeit, Schönheit, Symetrie, Uebereinstimmung zu. Dies ist die erste Classe der Eigenschaften, die aus der Zusammensezung entstehen, und welche den Theilen selbst nicht zugehören. Sodann, wenn man die Theile verbindet, verbindet man zugleich ihre Eigenschaften, oder wenn man lieber will, die Kräfte (energies) mit denen ein jeder Theil an sich selbst begabt ist. Aus diesen besondern Kräften kann durch Hülfe der Verbindung eine Wirkung entstehen, welche die Bestandtheile, einzeln genommen, nicht hätten hervorbringen können. Dies ist die zwote Classe der Eigenschaften, die ihren Ursprung der Zusammensezung zu verdanken haben. Diese Zusammensezung erschaft eigentlich keine neuen Kräfte, sie leitet, beschränket, mäßiget oder verstärkt nur diejenigen, die in den Bestandtheilen existiren, indem sie solche gemeinschaftlich wirken macht. Die Wirkung des Ganzen entsteht nothwendi-

gerweise aus den Kräften der Theile, sonst würde sie aus nichts entstehn. Verlanget man ein Beyspiel? Die Bestandtheile des Schießpulvers erhalten durch ihre genaue Vermischung nichts neues, und jeder wirket nur nach seiner eigenen Natur. Der entzündete Schwefel befreyet die in den Zwischenräumen des Salpeters eingeschlossene und verdikte Luft; die Kohle erhält das Feuer; die aus ihrem Gefängnisse hervordringende Luft verbreitet sich nach den Gesezen ihrer Elasticität, und wirkt auf die Hindernisse, die sich ihrer Explosion entgegensezen. Alles was die Zusammensezung hier thut, ist, die besondern Kräfte dieser verschiedenen Körper zu verbinden, so daß eine die andere wirksam macht, und daraus ein gemeinschaftlicher Effekt hervorgebracht wird.

Lassen Sie uns nunmehr sehen, ob die Kraft zu denken von irgend einer Zusammensezung entstehen könne, aber lassen Sie uns die vorhergehenden Grundsäze nicht aus dem Gesichte verlieren. Es ist zuverläßig, daß die blosse Nebeneinanderfügung der Haupttheile in dem Ganzen keine Fähigkeit, keine Eigenschaft erschaffen kann, die nicht in den Theilen schon befindlich ist.

Eine Gesellschaft von Blinden, wenn man sie auf alle nur erdenkliche Arten versezte, würde niemals eine Gesellschaft sehender Leute werden. Man wiederhole das Nichtseyn eines Dinges, eine negative Grösse, so oft man will, es wird niemals eine Wirklichkeit daraus werden. Wir haben zwar gesehen, daß die Symetrie aus der Zusammensezung von Theilen, die an sich selbst keine Symetrie haben, entstehen könne, allein dies ist ein ganz verschiedener Fall. Erstlich ist die Symetrie keine Kraft des Zusammengesezten, dem man sie zuschreibt. Zweytens, der Begriff der Symetrie enthält nothwendigerweise den Begriff mehrerer Theile, die man in ein gewisses Verhältnis der Lage gesezt hat, und ist es daher unmöglich, daß ein einzelner abgerissener Theil symetrisch seyn könne. Drittens ist die Symetrie nur eine Art, das Zusammengesezte anzuschauen, und hat daher ihr Daseyn blos dem verständigen Wesen zuzuschreiben, das die Verschiedenheit der Theile wahrnimmt, und von ihren verschiedenen Verhältnissen urtheilet. Es hat mit der Schönheit, der Uebereinstimmung, der Ordnung, u. s. w. eben dieselbe Beschaffenheit. Wie man es auch anstellen wolle, die Kraft zu denken wird niemals eine Eigenschaft der ersten Classe seyn.

Sollte sie aber nicht zur zwoten gehören, nemlich sollte sie nicht aus der Verbindung der besondern Kräfte, womit jeder der Theile begabt ist, herrühren? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Wir haben erst kürzlich gesehen, daß das Wesen einer Kraft mit sich bringe, eben dieselbe zu bleiben, es sey nun daß sie abgesondert oder in Vereinigung mit andern Kräften wirke. Es ist daher unmöglich, daß die Kraft des Ganzen von einer andern Art als die Kraft der Theile seyn könne. Wenn einige Erscheinungen in der Natur dieser Erfahrung zu widersprechen scheinen, so kommt solches daher, weil die Handlung des Zusammengesezten in uns eine zusammengesezte Empfindung erregt, die von den einfachen Empfindungen, welche die besondern Theile hervorgrbracht hätten, verschieden ist. Daher kommt es, daß die gelbe mit der blauen vermischte Farbe in uns die Empfindung des grünen hervorbringt. Inzwischen bleibt eine jede Vermischung der Farben immerzu eine Farbe, so wie die Verbindung verschiedener Bewegungen nie etwas anders als eine Bewegung hervorbringen kann. Wenn daher die Kraft zu denken, eine aus der Zusammensezung nichtdenkender Theile entstehende Wirkung wäre, so würde die Kraft

des

des Zusammengesezten von einer andern Art als die Kraft der Theile seyn. Der zureichende Grund dieser Kraft würde sich also nirgends finden, weil er weder von dem Theile A noch B herkäme ꝛc. ꝛc. Mithin, eine zusammengesezte Kraft, die von keiner der zusammensezenden Kräfte herkommt, kann eben so wenig aus der Zusammensezung entstehen, welche nur die Häuffung dieser Theile selbst ist.

Alle Modificationen der Materie (wir reden mit dem Verfasser) bestehen in der Bewegung. Die Zusammensezung der Bewegung kann also eine zusammengesezte Bewegung hervorbringen, aber auch weiter nichts. Da nun die Kraft zu denken keine Bewegung ist, so kann sie auch nicht von der Zusammensezung der Bewegung herkommen. Die Kraft zu empfinden, zu vergleichen, Vernunftschlüsse zu machen, zu verlangen, zu fürchten ꝛc. ꝛc. hat mit der Kraft, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, nichts gemein. Die Empfindungen der Menschenliebe, der Freundschaft, der Dankbarkeit, des Vergnügens u. s. w. sind nichts weniger als ein Bestreben den Plaz zu verändern. Das Bewußtseyn seiner selbst ist keine Veränderung der Stelle.

Was uns hierinn betrügt, das sind die Bewegungen die unsere Gedanken und unsere Empfindungen begleiten. Um empfinden zu können, muß ein äusserlicher Gegenstand unsere sinnlichen Werkzeuge berühren, und diese schiken ihre Bewegungen ins Gehirn zurük. Bey einem Menschen, der in Betrachtung und Nachdenken ist, sind die Fibern, das Nervenmark, die ganze animalische Oekonomie angestrengt und bewegt; aber nichts von allem dem gleicht dem was wir Idee, Empfindung, Bewußtseyn nennen, eben deswegen, weil eine Anstrengung und Bewegung, noch keine Idee ist. Was hat das Gefühl, das man Geruch nennt, mit dem mechanischen der Ausdünstungen und dem mechanischen der Nerven des Sinnwerkzeuges, das sie erschüttern, gemein? Wollte man behaupten, das Sehen sey eben das was das Licht, das Auge und die Bewegung des optischen Nervens ist? Ueberhupt ist die Erschütterung eines Nerven eine Erschütterung von einem Ende dieses Nerven zum andern; sie ist und wird nie etwas anders seyn. Zwischen der Bewegung und der Empfindung ist eine unermeßliche Kluft befestigt, welche die ganze Naturlehre nicht ausfüllen kann.

5) Die

5) Die vorhergehende Anmerkung beweißt, wie mir deucht, auf eine unumstößliche Weise, daß das Denken nicht von der Verbindung nichtdenkender Theile entstehen könne. Die Methode des Verfassers ist hierinn etwas verschieden. Er behauptet, ohne zu beweisen; welches nun freylich die Arbeit abkürzt und leichter macht. Er bedient sich zwar einer Vergleichung, wodurch er uns begreiflich machen will, daß die Materie etwas geben könne, was sie selbst nicht hat. Der Wein, sagt er, hat weder Wiz noch Muth, und dennoch bemerken wir, daß er dem Menschen beides ertheile. Wir wollen es zugeben, und leugnen gar nicht, daß der Körper und die Ausübung der Kraft zu denken in einer wechselsweisen Abhängigkeit stehen. Alles beweißt diese Abhängigkeit; denn was ist unser Körper? das Instrument des denkenden Wesens. Die Beschaffenheit des erstern muß also nothwendigerweise in die Wirkungen des andern einen Einfluß haben, aber sie sind nichts destoweniger eben so sehr voneinander verschieden, als der Wein von dem Trinker auf den er dennoch einen Einfluß hat.

Sie denken einen sehr furchtbaren Einwurf gemacht zu haben, wenn Sie fragen,

wie ein unmaterielles wirksames Wesen sich eines materiellen Werkzeuges bedienen könne? Ich begreiffe es eben so wenig als Sie; aber ich glaube deswegen noch nicht berechtiget zu seyn, das Werkzeug mit demjenigen, der es gebraucht, zu verwechseln. Würde derjenige, der behaupten wollte, das Sehen sey von der Cristallfeuchtigkeit nicht unterschieden, weil es von ihr abhängt, nicht eine grosse Ungereimtheit sagen? Ich habe gesucht, auf das deutlichste darzuthun, daß die Empfindung keine Bewegung ist, oder daß alle mögliche Bewegungen nichts als eine zusammengesezte Bewegung hervorbringen können. Es bleibt also gewiß, das eine gestörte oder beförderte Empfindung immer eine Empfindung bleibe, die Bewegungen des Körpers, die sie stöhren oder befördern, mögen seyn wie sie wollen. Der Materialist mag machen was er will, sein System bietet handgreifliche Ungereimtheiten dar, da sich das unsere auf lauter klare Begriffe gründet. Führen uns diese gleich nur bis auf einen gewissen Punkt, so wird man zwar weiter hinaus Schwierigkeiten, aber keine Widersprüche entdeken. Man vergleiche immerhin die Ideen unseres Verstandes mit dem Eindruk den das Pittschaft auf das Wachs machet, man vervielfältige, man verändere

diese nemlichen Eindrüke ins unendliche: es wird allemal noch dabey ein Wesen fehlen, das sie bemerken könne, das sie zu vergleichen wisse, das das gegenwärtige von dem vergangenen unterscheide, das sich abgezogene Begriffe bilde, kurz ein Wesen, das empfinde und Vernunftschlüsse mache.

6) Der Verfasser empfindet wohl, daß es ihm unmöglich wird, das Denken durch bekannte Bewegungen zu erklären, und wiederholt daher auf allen Seiten, daß es verborgene Bewegungen seyen, gerade als wenn sie deswegen weniger Bewegung würden oder wenn in diesen verborgenen Winkeln, der Schlüssel und das Feine seines Systems befindlich wäre. Wir wollen uns hier bey einer Sache nicht länger aufhalten, auf welche uns die zween folgenden Abschnitte noch einmal zurükführen, aber wir wollen mit einer Anmerkung über die Hypothese einiger andern Materialisten beschliessen, die dem ersten Anscheine nach wahrscheinlicher und philosophischer ist.

7) Sollte die Kraft zu denken nicht eine Eigenschaft seyn, welche mit den Elementen der Materie wesentlich verbunden ist, so wie es die bewegende Kraft und die anziehende

de Kraft ist? Ehe wir diesen Saz untersuchen, hätten wir noch verschiedene Fragen anzustellen. Man müste vorher prüfen, ob das was man eine wesentlich verbundene Eigenschaft (qualité inhérente) nennt, nicht vielmehr ein Wort, als ein klarer Begriff sey; ob die Materie bewegende Kräfte habe, und ob die Gravitation (wie die Newtonianer vielmehr als Newton selbst vorgeben) eine mit den Atomen wesentlich verknüpfte Eigenschaft sey; endlich ob die Materie sich ins unendliche theilen lasse, oder ob diese Theilbarkeit sich nur bis auf gewisse Elemente erstreke? Dieses alles müste nun zuförderst untersucht werden, und es ist nicht so leicht, darüber ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Wir wollen uns dennoch entschliessen und dem Materialisten zugeben, daß die bewegenden Kräfte und die Gravitation mit den Elementen der Materie wesentlich verbundene Eigenschaften seyen. Wird er uns wohl beweisen können, daß die Kraft zu denken ebenfalls zu dieser Classe der Eigenschaften gehöre? Es ist eine ausgemachte Sache, daß die Empfindung des Ich nicht auf mehrere denkende Wesen vertheilt seyn könne, wie es die Gravitation auf die Theilchen einer Masse ist. Wenn mein Körper aus Theilen zusammengesezt wäre, deren

jeder die Kraft zu denken hätte, so würde ich eine unzählige Menge von Personen seyn, da mir doch die Empfindung sagt, daß ich nur eine einzige seye.

Man hat oben bemerkt, daß es ungereimt sey, ein denkendes Wesen aus Theilen zusammenzusezen, die keine Empfindung und Verstand haben, und daß weder ihre Bewegungen noch ihre Verbindungen Vernunftschlüsse und Begriffe hervorbringen können. Wenn nun aber das materielle Wesen aus denkenden Elementen zusammengesezt werden soll; sagen Sie mir doch, was für einen Grad des Verstandes Sie einem jeden Theilchen dieser Masse geben wollen? Sollen diese Theilchen mit gewissen dunkeln und unvollkommenen Ideen begabt werden, damit aus ihrem Zusammenflusse die Kraft zu denken entspringe? Ich bitte Sie um ein wenig Nachdenken, so werden Sie bald einsehen, daß ein klarer Begriff nicht der Zusammenfluß irgend einer Anzahl von dunkeln Begriffen seyn könne Es ist unmöglich, daß eine höhere Eigenschaft die Summe einer gewissen Anzahl minderer Eigenschaften seye. Der Verstand eines ganzen Volkes von blödsinnigen znsammengenommen, wird niemals Leibnizens Verstand werden,

werden, so wie hundert Maasse in ein Gefäß geschüttetes laues Wasser nicht wärmer seyn werden, als es jedes Maas insbesondre gewesen ist. Die Gravitation ist von eben derselben Art. Man beweißt in der Naturlehre, daß sie allen Elementen der Materie gleich ist, und daß die allergröste Masse nicht stärker gravitire, als ein jedes der Theilchen, die solche ausmachen. Die Gravitation ist, wie sich Newton ausdrükt, eben dieselbe in allen Körpern, so verschieden auch ihre Gewichte seyn mögen. *

Wenn also eine mit Verstand begabte Masse existirt, so muß ein jedes ihrer Elemente eben so klar, eben so deutlich denken, als die ganze Masse zusammengenommen. Warum verlangen Sie aber mehrere Atomen um eine Wirkung hervorzubringen, die ein einziger hätte hervorbringen können? Wollten Sie vorgeben, dem einen sey der Verstand, dem andern der Wille, dem dritten das Gedächtnis, u. s. w. zugetheilt worden? dieses kann wieder nicht seyn, denn es ist immer ein und dasselbe Wesen, das versteht, das will, das

* Das Gewicht ist das Produkt aus der Anzahl der Elemente eines Körpers in die Schwere.

das merkt, und in welchem sich alle Gedanken, alle Verrichtungen des Verstandes vereinigen.

Es bleibt uns also nur noch eine einige Annahme übrig, die Annahme eines Hauptatomen, in welchem alle übrigen Theilchen einer denkenden Materie ihre besondern Perceptionen eintragen, und welcher hernach, gleich einem Sammler, die Verrichtungen der andern vereinige, ausarbeite und sie hernach für seine eigenen ausgebe. Aber ist dieser Hauptatome materiell? Ohne Zweifel. Da nun aber eine jede Materie ausgedehnt, mithin zusammengesezt ist, so wiederhole ich in Ansehung desselben die nemlichen Fragen, die Sie vorhin in Verlegenheit sezten und genöthiget hatten zu einem Hauptatomen ihre Zuflucht zu nehmen.

So weit führt uns eine Analyse, die uns sehr natürlich zu seyn scheinet, und sich auf Grundsäze stüzet, die die Vernunft genehmiget. Das Ansehn eines Locke, das man uns immer entgegensezet, hat uns nicht von einem Pfade abbringen können, auf dem uns die Fakel der deutlichen Begriffe geleitet hatte. Dieser Weltweise wagt einen Zweifel über die Unmaterialität der Seele; er sagt, er sehe keine Ungereimtheit ein zu glauben, daß Gott

der Materie das Vermögen zu denken hätte mittheilen können. Wir haben gezeigt, daß dieses Vermögen allem dem, was man von der Materie weiß, entgegengesezt sey, und daher eine materielle Seele nicht mehr sagen wolle, als ein runder Würfel, oder eine dreyekigte Kugel.

Sechster Abschnitt.

Von dem Menschen, von seiner Eintheilung in den physischen und moralischen Menschen; von seinem Ursprunge.

Innhalt.

Alle Modificationen, alle Arten zu handeln, deren der Mensch fähig ist, werden durch eben dieselben Geseze bestimmt, die die Natur allen Wesen vorgeschrieben hat, von denen sie der Zusammenfluß ist. Der Mensch empfindet die Wirkung der Kraft der Trägheit, er gravitirt gegen sich selbst, er wird von denjenigen Gegenständen die analogisch sind, angezogen, und von denjenigen die ihm entgegen sind, zurükgestossen. In allen Erscheinungen, die uns der Mensch von seiner Geburt an, bis an sein Ende darbietet, sehen wir nichts als eine Folge von noth-

nothwendigen Ursachen und Wirkungen. Wir sind in allen Augenbliken unsers Lebens blos leidende Werkzeuge in der Hand der Nothwendigkeit. Aber weil wir die Erfahrung nicht zu Rathe gezogen, so haben wir uns eingebildet, wir hätten in uns eine gewisse nicht materielle Substanz, die wir zu der verborgenen Grundursache unserer Gedanken und unserer sichtbaren Handlungen gemacht haben. Als wir bemerkt hatten, daß wir aus den bekannten Eigenschaften der Materie nicht alle unsere Modificationen erklären könnten, sind wir auf blindlings gewagte Muthmassungen verfallen, und haben ihr eine unbekannte Substanz beygesellt. -- Man kann zwanzig Fragen in Ansehung des Ursprungs des Menschen, der Art und Weise, wie er hervorgebracht wird, seiner Bestimmung, u. d. gl. aufwerfen, aber zudem daß sie in der That für uns von geringer Wichtigkeit sind, sezt uns die Erfahrung ausser Stand, solche aufzulösen. Alles was wir wissen, alles was wir hiebey zu wissen nöthig haben, ist, daß der Mensch ein Werk der Natur sey. Einige Betrachtungen scheinen die Hypothese, daß unser Erdball eine von einem Himmelskörper sich losgerissene Masse, oder ein ausgelöschter und aus

seiner

seiner Stelle gerukter Komet sey, zu begünstigen. Unsere Erde, welche in ihrer gegenwärtigen Lage den Menschen hervorgebracht hat, würde in andern Umständen andere Wesen hervorbringen. Denn wenn gleich die Materie ewig und nothwendig ist, so sind doch ihre Verbindungen und ihre Formen veränderlich und zufällig. Was diese Hypothese zu bestärken scheint, ist, daß selbst auf unserm Erdball alle hervorkommenden Dinge, nach Maasgabe der verschiedenen Himmelsgegenden, sich abändern. Man wird ohne Zweifel die Frage aufwerfen, warum heutzutage und vor unsern Augen die Natur keine neue Wesen hervorbringe? Aber nichts berechtiget uns, ihr Armuth und Unfruchtbarkeit vorzuwerfen. Vielleicht arbeitet sie so eben an neuen von ihren Beobachtern unbemerkten Werken. Sehen wir übrigens nicht, daß sich alles um uns her verändert? Es verlöschen Sonnen, und andere entzünden sich, es vergehen und zerstreuen sich Planeten, da unterdessen andere entstehen, um ihren Umlauf anzufangen, oder neue Bahnen zu beschreiben. Der Mensch hat keine Ursache, sich als ein mit vorzüglichen Rechten begabtes Wesen in der Natur zu betrachten; er ist wie ihre übrigen Werke einerley Abwechslungen unterworfen.

An-

Anmerkungen.

1) Wir haben zween Abschnitte weiter oben gezeigt, daß der Verfasser dem Worte Trägheit einen falschen Sinn beygeleget habe. Hier wendet er diese Kraft auf eine ganz wunderbare Weise auf den Menschen an. Es ist zuverläßig, daß die Veränderungen, die sich in der Welt ereignen, von derjenigen Eigenschaft herkommen, durch welche ein Körper andern Körpern widersteht, die ihn aus dem Zustande, in welchem er sich befindet, vertreiben wollen. Ohne diese Eigenschaft der Materie, würde weder Stoß noch Trieb seyn, und die Körper würden unaufgehalten einer durch den andern hindurch gehen. Die Erfahrung, welche uns berechtigt, diese Trägheit als eine wirkliche Erscheinung vorauszusezen, lehrt uns zu gleicher Zeit, daß sie der Masse der Körper proportionirt sey; ein Grundsaz aus dem man alle Veränderungen, die in gegebenen Fällen entstehen, herleiten kann. Die Geseze der Bewegung, deren Gewißheit niemand in Zweifel zieht, sind Folgen dieser ersten Grundeigenschaft der Materie. Der Mensch aber kann dergleichen Gesezen nicht unterworffen seyn; alles lehret uns, daß er andern, schnurgerade entgegengesezten, folge.

Die Kraft der Trägheit sezt in den Körpern eine Abneigung gegen die Veränderung ihres Zustandes voraus; die Kraft zu denken hingegen ein Bestreben seinen Zustand zu verändern. Man sieht also wohl ein, daß bey verschiedenen Wirkungen verschiedene Geseze nöthig sind, und daß die moralische Welt nicht wie die physische geordnet und geleitet werden könne. Wenn wir gleich nicht alle Eigenschaften der Materie kennen, so verbietet uns doch die Vernunft, ihr widersprechende zuzuschreiben.

2) Die Wirkung einer Kraft, es sey nun eine stossende oder anziehende Kraft, ist entweder ein Druk oder eine Bewegung. Da aber ein Gedanke keines von beiden ist, so kann man seinen Ursprung durch diese Art von Kraft nicht erklären. Will man wissen was, nach dem Verfasser, ein Mensch ist, der sein Daseyn und die Vollkommenheit seiner Person liebt? -- Es ist ein Mensch, der gegen sich selbst gravitirt (gravite sur lui même), das heißt, Paul zieht Paulen an sich, und strebt, sich Paulen zu nähern. Will man gerne wissen, wie der Geist der Geseze entstanden? Er ist das Resultat von gewissen kleinen Körpern, die sich in dem Kopfe

des Hrn. von Montesquieu an einander gestossen und eine auf einander folgende Anziehung und Zurükstossung hervorgebracht haben. Die Wahrheit zu gestehen, dergleichen aberwiziges Geschwäz, worüber sich der gesunde Menschenverstand empört, verdient keine ernsthaftere Widerlegung, als die Prophezeyungen der Astrologen in dem Lütticher Kalender.

3) Die Erfahrung lehrt uns nur zu oft, daß die Gegenstände die uns umgeben, und die Beschaffenheit unsers eigenen Körpers auf uns einen beständigen Einfluß haben; aber daraus schliessen, daß unsere Gedanken und unser Wille von diesem Einflusse nothwendigerweise bestimmt werden, das heißt falsch und verwegen schliessen. Die sinnlichen Eindrüke sind der Gegenstand unserer Entschliessungen, aber diese leztere werden von den erstern nicht hervorgebracht. -- Doch, da der Verfasser verspricht, anderswo zu beweisen, daß wir keinen freyen Willen haben, so verschieben wir bis dahin die Prüfung seiner vorgeblichen Beweisgründe.

4) Die Fragen, die man über den Ursprung des Menschen aufwirft, haben jederzeit den Gottesleugnern viel zu schaffen gemacht. Unser Verfasser, der klüger als seine

Vorgänger ist, sagt, man könnte in Ansehung dieser Fragen, die im Grund sehr gleichgültig wären, eine Parthey ergreiffen welche man wollte (wohl verstanden, daß er die vernünftigste ausnimmt). Der Mensch ist, nach seiner Meynung, ein Werk der Natur, das heißt, in dem Verstande, den er mit diesem Worte verknüpft, der Mensch ist aus verschiedenen Verbindungen der in Bewegung sich befundenen Materie entstanden. Er sezt hinzu, es sey wahrscheinlich, daß dieses Werk auf der Kugel, die wir bewohnen, entstanden sey, und daß es derselben besonders angehöre.

Also hat die von Verstand und Empfindung entblöste Natur dieses bewundernswürdige Wesen hervorgebracht, dessen Einrichtung beides den Zergliederer und den Weltweisen in Erstaunung sezt! Die Erde hat also den Menschen gebildet, so wie Molierens bürgerlicher Edelmann Prose machte, ohne es zu wissen! Diese tausend Millionen Theile, die den menschlichen Körper ausmachen, und die ehehin auf der Erdkugel zerstreut lagen, haben sich einander begegnet, man weiß nicht wie oder wenn, sie haben sich an einander gestossen, angezogen, zurükgetrieben, und endlich nach vielen Versuchen genau in diese

vor-

vortrefliche Ordnung begeben, in der sie noch gegenwärtig wahrzunehmen sind, eine Ordnung die alles übersteigt, was jemals der Verstand begreiffen kann. Aber dies ist noch nicht alles das wunderbare. Eben diese, vormals roh und tod gewesene Atomen haben durch ihre zufällige Verbindung, das Leben, die Empfindung, und die Kraft zu denken und zu urtheilen, hervorgebracht; um sich die Mühe zu ersparen, mit so vielen Unkosten jedes einzelne Wesen ihrer Art zu schaffen, haben sie sich in Weibchen und Männchen abgetheilt, damit sie künftig ihre Gattung durch Hülfe der Zeugung ausbreiten könnten. Kurz, ihrem wechselsweisen Stosse, ihrer wechselsweisen Schwere in sich selbst, u. s. w. hat man die Sprache, die Wissenschaften und Künste zu verdanken. Wenn dieses Lehrgebäude der Vernunft ungeheuer vorkommt, so muß man zu gleicher Zeit gestehn, daß es der Einbildungskraft weniger gefällt, als die glänzenden Erdichtungen der Mythologie.

5) Es scheint unserm Verfasser wahrscheinlich, daß diese Bildung des Menschen zu der Zeit geschehen sey, da unsere Erdkugel sich in die Lage, in der sie sich gegenwärtig befindet, begeben hat, und daß, wenn sie

sich daraus verrüken sollte, andere Arten von Wesen entstehen würden. Unsere Erde, sagt er, ist vielleicht eine von irgend einem Himmelskörper abgerissene Masse, oder sie ist aus einem derer Fleken entstanden, die die Astronomen auf der Sonnenscheibe wahrnehmen, die sich vielleicht von ihr losgemacht und neue Planeten gebildet haben.

Obgleich diese leztere Muthmassung dem Hrn. von Büffon zugehört, und solche kein wesentlicher Theil des Systems des Verfassers ist, so kann ich mich doch nicht entbrechen, solche im Vorbeygehn zu widerlegen, um wenigstens zu zeigen, wie gefährlich es sey, seine Einbildungskraft in geometrischen Wahrheiten zum Wegweiser anzunehmen. Newton hat bewiesen, daß ein von einem andern Körper durch die Projektionskraft losgemachter Körper, der von jenem nach den Regeln der bekannten Gravitation angezogen wird, in seiner Bewegung, eine von den krummen Linien beschreibe, die man Kegelschnitte nennet. Mithin muß dieser Körper, vermöge der Geseze der Schwere, nothwendig in seinem ersten Umlauf auf die Fläche des andern zurükfallen. Wenn sich also unsere Erdkugel von irgend einem Himmelskörper losgemacht hätte,

hätte, und in den Raum geschleudert worden wäre, so hätte sie wieder auf diesen nemlichen Himmelskörper zurükfallen müssen, und würde nicht den Umlauf um die Sonne machen, wovon wir Zeugen und Bewundrer sind. Eine Stükkugel, die von der Oberfläche der Erde, mit welcher Gewalt und unter welchem Winkel man will, abgeschossen wird, muß nothwendigerweise, kraft ihrer Schwere, auf die Erde zurükfallen. Wenn man aber eine Kanone über unsern Erdboden erheben und daselbst der Kugel die gehörige Geschwindigkeit und Richtung mittheilen könnte, so ist es gewiß, daß sie sich um unsere Erde herum bewegen würde, ohne zurükzufallen, und daß sie in jedem Umlaufe durch den Punkt gehen müste, aus dem sie ausgegangen ist. Eben so verhält es sich in Ansehung unserer Erde und der Sonne. Da die Beobachtungen darthun, daß jene um diesen Himmelskörper eine elliptische Linie beschreibt, so folgt daraus, daß sie, seitdem die Welt existirt, allezeit in einem Punkte ihrer Laufbahn gewesen sey, weil sie sonst kein einiges Gesez der Natur hätte dahin versezen können. Dieses dient zu einem Beweise, daß die Natur eines Planetensystems keine nach und nach auf einander folgende Einrichtung zulasse, und

daß alles von Anfang her in eben derselben Ordnung gewesen sey, die wir gegenwärtig in dem Weltgebäude wahrnehmen.

Der Verfasser führt doch noch eine andere Hypothese an, die er anzunehmen nicht abgeneigt wäre, ich meyne die Hypothese eines ausgelöschten und aus seiner Stelle gebrachten Kometen. Maupertuis und verschiedene andere haben mit einiger Wahrscheinlichkeit behauptet, ein Komet, der einem Planeten zu nahe käme, könnte desselben Trabant werden, nemlich, er könnte seinen Umlauf um den Planeten herum nehmen, ohne seinen vorigen Weg fortzusezen. Da diese Untersuchung nicht in meinen Hauptzwek einschlägt, so übergehe ich die starken Einwürfe die man dieser Meynung entgegensezen könnte. Aber es ist wohl niemanden, der einige astronomische Kenntnis hat, in den Sinn gekommen (und ist dieses gewiß eine dem Verfasser eigene Erfindung), daß ein Hauptplanet, wie unsere Erde, ein verlöschter Komet seyn könne. Ich bitte den Verfasser, mir zu lehren, was wohl diesen Kometen von seinem Kreise hätte abtreiben können, dessen Geseze so bestimmt und so unveränderlich sind, als die Geseze derjenigen Kreise, die die Planeten beschreiben. Vor-

nehm-

nehmlich möchte man wissen, wo der Körper, der ihn verdrängt hätte, hingekommen sey. Will er uns in jene Zeiten der Unwissenheit und Leichtgläubigkeit zurükführen, in denen man die Kometen als irrende Ritter betrachtete, die in dem unermeßlichen Raum herumwandelten, und wo man glaubte, ihre Bewegungen wären von jenen unwandelbaren Gesezen ausgenommen, die die Ordnung des Weltbaues erhalten?

Wir kommen wieder auf den Ursprung des Menschen zurük. Wenn die Natur alle diese organisirten Körper, Pflanzen, Menschen und Thiere hervorgebracht hat, woher kommt es, daß sie, seitdem man sie beobachtet, nichts neues mehr hervorbringt. Hat sie sich denn verändert? Warum hört eben diese Begegnung der Atomen, die ehehin so grosse Wunder that, auf einmal auf, und warum ist sie so eigensinnig, den organisirten Wesen diese Sorge zu überlassen, sich auf einerley Weise hervorzubringen? Lukrez und La Metrie geben zur Antwort, diese gute Mutter sey in ihrem höchsten Alter, und sie gleiche einer alten Henne, die keine Eyer mehr legen könne. Die Natur, sagt Lukrez, die ehehin die grossen Körper der Elephanten geschaffen hat, ist

heutzutage so erschöpft, daß sie kaum hie und da ein kleines Insekt zum Vorschein bringt. Man läßt dem Dichter dergleichen Urtheile einer Reihe schöner Verse halber, so hingehen. Sie würden in Prose unausstehlich seyn; daher sucht auch der Verfasser auf eine andere Art sich aus der Sache zu helfen. „Wer weis, „sagt er, ob die Natur nicht wirklich beschäf„tiget ist, ganz neue Generationen hervorzu„bringen, ohne daß es ihre Beobachter wissen?" Um diese Hypothese wahrscheinlich zu machen, erinnert er uns, daß sich alles um uns her verändere, und daß die Natur nichts als Zerstöhrungen und Wiederherstellungen, Verbindungen und Auflösungen, Veränderungen und Verwandlungen aufweise. Er nimmt seine Beyspiele aus einem Lande, das ihm nicht sonderlich bekannt ist, dem astronomischen Himmel. Er redet, ich weis nicht von welchen Planeten, die untergegangen, und in den unermeßlichen Raum zerstreut sind, und von andern, die neuerlich entstanden seyn und neue Laufbahnen beschreiben sollen. So wenig kennt dieser Mann, der uns auf allen Blättern unsere Unwissenheit vorwirft, die ersten Geseze der Natur, und die ersten Anfangsgründe ihrer Geschichte. Er giebt uns etwas als Erfahrung an, was zu keiner Zeit noch geschehen

schehen ist, und welches nur alsdenn geschehen kann, wenn die Geseze der Bewegung gänzlich aufgehoben und vernichtet seyn werden. Wo sind denn diese zerstreuten Planeten, und diejenigen die aufs neue entstanden? Wollte sich der Verfasser die Mühe geben, die Geseze der Schwere zu studiren, so würde er einsehen, daß alles dieses eines so unmöglich als das andere ist. Es ist zwar bekannt, daß einige Fixsterne den Augen der Astronomen verschwunden sind, daß andere sich anzuzünden geschienen haben, daß sie einige Zeit sichtbar geblieben, und dem Scheine nach wieder verlöscht sind; der Herr von Maupertuis giebt uns hierüber in seiner Abhandlung über die Figur der Gestirne sehr scharfsinnige Erklärungen. Aber was die Planeten anlangt, die wir etliche tausend Jahre her beobachten, so sind solche allezeit in eben derselben Ordnung geblieben. -- Keine Zerrüttung, keine neue Erschaffung. Das Licht eines Fixsternes mag verschwinden, oder sich erneuern, was liegt an dieser Erscheinung? Jedermann giebt zu, daß die Körper gewissen Veränderungen unterworfen sind, die nach Maasgabe ihrer Beschaffenheit auf verschiedene Art in unsere Sinne fallen. Hierinn liegt nichts so ausserordentliches, das uns bewegen könnte,

in

in dem Himmel herumzureisen, um Beyspiele davon zu finden. Sie geschehen vor unsern Augen, wir bemerken sie an allen Körpern. Die Theile einer Masse, die auf eine verschiedene Weise verbunden oder zertheilt sind, dienen zur Bildung einer andern Masse, die von der ersten durch das Verhältnis und den Grad des Zusammenhanges ihrer Theile verschieden ist.

Die Frage geht also nicht diese Art von Productionen an. Man will wissen, ob ein organisirter Körper die Wirkung eines zufälligen Zusammenflusses von Atomen seyn könne, welche keiner Absichten und keiner Kraft zu denken fähig sind. Die Alten, die in der Geschichte der Natur so unwissend als in der Naturlehre waren, konnten glauben, daß es mit der Bildung des Thiers, wie mit der Bildung des Salzes zugienge, und daß das eine wie das andere mittelst der Aneinandersezung verschiedener Theilchen, die durch gewisse Kräfte des Verhältnisses vereiniget würden, entstehe. Ihnen war es erlaubt zu muthmassen, daß ein Klumpe Koth, der durch die Sonnenstrahlen befruchtet und erwärmet worden, zum Thier werden könnte, so wie sie sich einbildeten, die Insekten, die

Frösche,

Frösche, die Kröten und Eidexen, die sie in dem Schlamm des Nils fanden, wären Koth, den die Wärme belebet hätte. Aber es ist unbegreiflich, wie man sich in dem achtzehnten Jahrhunderte, nach allen Entdekungen der Neuern, nicht schämen mag, noch wie die Alten zu sprechen, und ein philosophisches Lehrgebäude auf Irrthümer zu bauen, über welche der Pöbel selbst zu lachen anfängt. Ein Thier entsteht nur durch seines gleichen; dies ist das einförmige und unveränderliche Gesez der Natur. Kein organisirtes Wesen bildet sich durch die Nebeneinandersezung (apposition); nicht einmal der Schwamm und das Moos. Die Vernunft vereiniget sich mit der Erfahrung, um die zweydeutigen Generationen zu verwerffen. Sie sagt uns, daß ein organisirter Körper ein Ganzes sey, das sich nicht nach und nach habe bilden können, weil jeder Theil das Daseyn des andern voraussezt. Er ist ein System von einer unendlichen Menge Maschinen, die unmittelbar auf einander wirken, und unter einander die genauste Beziehung haben, deren eine für die andere gemacht ist, und deren Kräfte zu einem allgemeinen Endzweke zusammenwirken. Dieses Ganze entwikelt sich und nimmt an Grösse und Schwere zu. Aber als Maschine ist es

allezeit

allezeit im Kleinen, was es im Grossen seyn wird, so, daß alle nährenden Materien nicht eine einzige der geringsten Fibern hinzufügen können.

Wir wollen einen Augenblik annehmen, daß es dem blinden Zusammenlaufe der Theilchen der unbeseelten Materie geglükt habe, mit Hülfe der Geseze der antreibenden und anstossenden Kraft, einen Menschen hervorzubringen; wir wollen, aller Wahrscheinlichkeit, was sage ich? -- aller Gewißheit zum Troz, voraussezen, daß die Natur heutzutage nicht mehr dasjenige bewerkstelligen könne, was sie in vorigen Zeiten zu thun im Stande war; wir wollen endlich alle die Ungereimtheiten, die das System des Gottesleugners umgeben und belasten, mit Schweigen übergehen, und die gesunde Vernunft dem Vorurtheile, die unumstößliche Wahrheit dem Irrthume unterwerffen: wer wird diese Maschine, diese von den Händen des Zufalls organisch eingerichtete Materie beleben? wer wird ihr die Kraft der Empfindung mittheilen, die Kraft zu denken, zu urtheilen, und einen Begrif von dem andern abzusondern? wie kann die Natur das Vermögen zu denken und zu empfinden geben, sie, die selbst weder Verstand noch Empfindung hat?

hat? Sie besizt ja nichts als stossende und anziehende Kräfte (impulsion & gravitation), und es ist ihr eben so unmöglich, dadurch einen einzigen Gedanken hervorzubringen, als es dem Nichts unmöglich ist, ein einiges Sonnenstäubchen zu schaffen.

Unser Verfasser glaubt in aller Einfalt seines Herzens, daß das Erdreich in Lappland das Rennthier hervorgebracht habe, weil sich dieses Thier blos in diesem Lande aufhält und in einem gemäßigtern Clima nicht leben kann. Was halten Sie von diesem Beweisgrunde? Sehen Sie jene kleine Würmer, die in den Hölungen eines alten Käses wimmeln? Sie finden eine ihnen behagliche Nahrung und Wärme darinn; Also hat sie der Käs hervorgebracht? Ein dergleichen Schluß ist ganz gut für ein Kind das den Käs gegessen hat, ohne sich um den Wurm zu bekümmern; aber er muß uns in dem Munde eines Weltweisen befremden, der sich das Amt eines Dolmetschers der Natur anmasset, und sich für einen tiefdenkenden Kopf ausgiebt.

Siebenter Abschnitt.

Von der Seele und dem Systeme der Geistigkeit.

Innhalt.

Man kann sich von einem Geiste oder einem unmateriellen Wesen keinen Begriff machen. Eine Substanz die nicht ausgedehnt ist, kann nicht die Grundursache unsrer Handlungen seyn. Ihr Wesen würde sie unfähig machen, Bewegungen hervorzubringen, oder solche zu erhalten, weil ein Geist weder Berührung noch Analogie mit der Materie hat. Die Seele macht also einen Theil unseres Körpers aus, oder sie ist der Körper selbst, im Verhältnisse mit einigen Verrichtungen betrachtet, deren er fähig ist. Sie ist eben denselben Veränderungen unterworffen, die der Körper leidet. Die Lehre der Geistigkeit ist neu, und kannten solche weder die alten Weltweisen, noch die ersten Lehrer des Christenthums; sie ist eine späte Geburt der Einbildungskraft, die alle ihre angeblichen Beweisgründe dem Cartesius zu verdanken hat, und welche die Theologen, die es sich zu einem Grundsaze machten, dieVernunft zu vernichten, ihren politischen

politischen Absichten sehr angemessen fanden. — Die Lehre der Geistigkeit bietet uns nichts als eine Abwesenheit von Begriffen dar, und scheint es, daß diejenigen, die die Seele von dem Leibe unterscheiden, nichts gethan haben, als das Gehirn von ihm selbst zu unterscheiden.

Anmerkungen.

1) **Man kann sich von einem unmateriellen Wesen keinen Begriff machen.** Ich habe es schon einmal gesagt, daß man die Begriffe des Verstandes nicht mit den Schattenbildern der Einbildungskraft verwechseln müsse. Es ist freylich unmöglich, sich selbst vorzumahlen, was ein unmaterielles Wesen ist, weil solches weder eine Figur, noch Farbe, noch Eigenschaften hat, die durch irgend einige Sinne könnten wahrgenommen werden. Aber der Verstand kann sich durch mächtige Beweisgründe überzeugen, daß ein denkendes Wesen keine Theile hat, und daß die Seele nicht materiell seyn kann. Uebrigens, was ist dies für eine Logik, die Möglichkeit eines unmateriellen Wesens deßwegen zu leugnen, weil man sich solches nicht unter der Form eines materiellen Wesens vorstellen kann?

Man nimmt meistens das Wort Begriff im unrechten Verstande. Wenn ein Begriff ein Hirngespinst seyn und keinen Sinn in sich fassen soll, so müssen die Eigenschaften die in diesem Begriff befindlich sind, einander widersprechen. Alsdenn ist man berechtigt zu behaupten, daß nichts dieser Idee entspreche, und daß man sich von dem Wesen, das sie bezeichnen sollte, keinen Begriff machen könne. Wer kann nun aber jemals einen solchen Widerspruch in dem Begriff des einfachen Wesens begreiflich machen?

Was in der That widersprechend ist, das ist der Einwurf der hier gemacht wird. Mit andern Worten heißt er so viel, als daß ein untheilbares Wesen ein Hirngespinst sey, weil es nicht die Eigenschaften eines theilbaren Wesens habe.

Zudem so begreiffen wir das Wesen der Materie nicht deutlicher als das Wesen des Geistes. Wollte man daraus schliessen, daß es keine Materie gebe? Der Idealist der alles vergeistert, hält alles für Blendwerk was die Sinnen zum Behuf der Existenz der Materie beybringen können. Der Materialist, der will daß alles Materie sey, nennt alle Ideen Hirugespinste, die sich die Vernunft von der

Geistigkeit bildet. Gewiß ist es, daß wir weder das Wesen des Geistes noch des Körpers begreifen, und daß wir blos einige ihrer Eigenschaften zu erkennen vermögen.

Es giebt zwo Arten von Beweisgründen; einige wirken auf die Sinne, andere auf den Verstand. Der so nur die erstern annimmt, ist um desto weniger ein Philosoph, weil sie mehr als jene zweifelhaft sind. Die leztern betrügen niemals, und die Ueberzeugung ist von ihnen unzertrennlich.

2) Es ist unmöglich, daß ein Geist auf die Materie wirken könne. Ich würde mit eben so vielem Rechte sagen können, daß ein Körper nicht auf einen andern Körper wirken könne, weil ich mit aller Welt nicht weis, auf was Art diese Wirkung geschieht. Verschiedene Weltweise sprechen in der That denen blos körperlichen Wesen alle Kraft ab, und lassen ihnen nur das Vermögen durch geistige Wesen in Wirkung gesezt zu werden. Andere gestehen der Materie bewegende Kräfte zu, aber diese Kräfte, sagen sie, könnten nur durch Geister in Wirkung gesezt werden. Andere behaupten . . . . . aber wir wollen diese unnöthigen Fragen beyseitesezen und bekennen, daß es verwegen sey

zu entscheiden, ein Wesen könne nicht auf ein anderes wirken, da wir nicht einmal wissen, was eigentlich wirken sey, noch worinn die Anwendung einer Kraft bestehe, ja selbst nicht was eine Kraft sey. Man sehe die achte Anmerkung des zweyten Abschnitts.

Man würde seine Zeit verlieren, wenn man alle Hypothesen der neuern Philosophen in Ansehung der Vereinigung und wechselsweisen Wirkung dieser beiden Wesen anführen wollte. Wenn ich sage, der Körper hat auf die Seele, und diese auf jenen einen Einfluß, so rede ich so deutlich, als wenn ich sagte, ein Körper wirkt auf den andern. Ich bezeichne dadurch gewisse Erscheinungen, die mir die Erfahrung zu erkennen giebt, aber von welchen ich weder die Ursache noch die Art und Weise einsehe.

3) Die Seele ist von dem Leibe nicht unterschieden, weil sie mit ihm einerley Abänderungen unterworffen ist. Es ist ausser allem Zweifel, daß gewisse Veränderungen in der Seele mit gewissen Veränderungen des Körpers in Verbindung stehen. Diese Verbindung befolgt unabänderliche Geseze, aber jene Veränderungen sind analogisch, ohne einander gleich zu seyn. Zudem, wenn

es ausgemacht ist, daß meine Seele öfters durch meinen Körper modificirt wird, so ist es nicht weniger gewiß, daß mein Körper öfters durch meine Seele Veränderungen leide. Wenn eines zu beweisen scheint, daß der Mensch ganz Materie sey, so beweißt das andere eben so wohl, daß der Mensch ganz Geist sey. Aber unleugbar ist es, daß zwischen dem Körper und der Seele eine wechselsweise Abhängigkeit herrsche, und daß es ungereimt sey, aus der Abhängigkeit zweyer Dinge zu schliessen, daß diese zwey Dinge einerley und ebendesselben Wesens seyen.

Es ist unmöglich, durch die Regeln der Mechanik die gegenseitigen Veränderungen des Körpers und der Seele, die auf das genauste einander entsprechen, zu erklären. Ein beleidigendes Wort, ein höhnisches Lächeln, ein verächtlicher Blik, können einen Menschen bis zur Raserey in Zorn sezen. Das Blut drängt sich denn gegen das Herz, welches pocht, und kehrt wieder mit Heftigkeit in die äussern Theile des Körpers zurük; die ganze Maschine zittert, die Augen funkeln und verdrehen sich, der Mensch knirrscht mit den Zähnen, seine Lippen bedeken Schaum, er stampft und schlägt mit Füssen und Händen, er läßt seinen Zorn

 an

an allem aus was ihm vorkommt, sogar an unempfindlichen und leblosen Dingen. Welche Verbindung ist hier zwischen der Wirkung und ihrer Ursache? Ein articulirter Laut hat das Ohr dieses Menschen berührt, die Hörnerven sind erschüttert worden, und haben ihrerseits wieder das Gehirn erschüttert; so weit gehen die physische Wirkungen. Aber auf diese lezte Erschütterung folgt der unangenehme Gedanke der angegriffenen Ehre, auf diesen Gedanken die Empfindung einer Beleidigung, und auf diese Empfindung die Begierde sich an dem Urheber davon zu rächen. Dies sind nicht mehr physische Wirkungen, und man sieht darinn nicht die mindeste Aehnlichkeit mit der Erschütterung der Werkzeuge des Gehörs. Wie hat diese Erschütterung diesen Gedanken, diese Empfindung, diese Begierde sich zu rächen hervorgebracht, und wie entstanden aus diesen drey Dingen alle jene Unordnungen die wir angezeigt haben? Je mehr man diese Erscheinungen betrachtet, je weniger findet man unter ihnen eine mechanische Verbindung. Es sind hier dreyerley Wirkungen, die, ob sie gleich auf einander folgen, nichts destoweniger heterogen sind, das ist, unter einander keine Verwandschaft haben. Es sind vielmehr verschiedene Erschei-

nungen,

nungen, die sich so zu reden einander das Wort geben, als eine Kette von Wirkungen und Ursachen.

Wenn gleich jemand verschiedene Jahre hindurch, alle Tage, um die nemliche Stunde, Soldaten aus einer Wachtstube hat gehen sehen, so wird es ihm doch nicht einfallen zu sagen, daß diese Soldaten einen Theil von der Uhr ausmachen, und daß ihr Austretten ins Gewehr mit dem Schall der Gloke physisch verbunden sey, so wie etwa das Austretten der zwölf Apostel bey der berühmten Uhr zu Strasburg. Bey den wechselsweisen Veränderungen der Seele und des Körpers folgt der Gedanke auf die Bewegung, die Bewegung folgt auf den Gedanken, aber die Wirkung und die Ursache haben niemals eine Aehnlichkeit mit einander.

Wir wollen nunmehr des Verfassers Art zu schliessen der unsrigen an die Seite sezen. Wenn es wahr ist, daß die Fröhlichkeit die mechanische Wirkung eines leicht durch die Adern fliessenden Bluts ist, so muß man die Freude durch eine flüßige Materie erklären, die aus kleinen rothen Bläschen besteht, welche in einem schleimigen Saft schwimmen, und mit Behendigkeit durch die kleinen Röhren

 gehen,

gehen, in welchen diese Materie enthalten ist. Wenn es wahr ist, daß die Leidenschaft des Zorns nicht von der Galle verschieden ist, so kann ich als eine ausgemachte Erfahrung angeben, daß der Zorn eine gelbe und scharfe Feuchtigkeit ist, welche von dem Geblüte in einer kleinen Blase unter der Leber abgesondert wird.

4) Die Lehre von der Geistigkeit ist eine neuere Geburt der Einbildungskraft. Es ist bekannt, auf welche abentheuerliche Meynungen die alten Weltweisen, in Ansehung der Natur der Geister und der Körper, gefallen sind. Die ersten Kirchenväter, die noch von den Begriffen der griechischen Philosophie eingenommen waren, sind, was diese Materie anlangt, nicht weiter gekommen. Man kann sogar zugeben, daß die Theorie der Seele nur von dem Cartesius behörig entwikelt worden sey, der es zuerst versucht hat, die offenbare Gewißheit in der Weltweisheit einzuführen. Aber würde es nicht ungereimt seyn, daraus zu folgern, daß diese Lehre neu seye? Man hat zu allen Zeiten das entgegengesezte, welches sich in den Eigenschaften zwischen der Materie und der Kraft zu denken findet, mehr oder weniger deut-

deutlich eingesehen. Die Weltweisen wendeten sich von einer Seite zur andern, um sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen. Bald fielen sie auf eine unbekannte, feurige, luftige, sehr subtile, sehr reine, und wenn es möglich wäre, unmaterielle Materie; bald erfanden sie eine gewisse wesentliche Form (forme substantielle), die ihrer Meynung nach, weder Materie noch Körper wäre *. Man stritte, ob ein denkendes Wesen nothwendig in einem Körper eingehüllet seye, oder ob es für sich bestehen könnte **. Einige, wie z. B. Anaxagoras, hatten sehr an die unsrigen gränzende Begriffe, aber sie fielen gar bald wieder in grosse Dunkelheiten zurük. Aus Mangel klarer und einleuchtender Grundsäze sieht

* S. Bayle, Art. *Dicéarque*, Anm. L.

** S. *Remarques sur la Théologie des Philosophes grecs par Mr. d'Olivet*, nebst dem *Examen critique de Mr. d'Argens*, welches in dem zweyten Theile der *Philosophie du bon sens* befindlich ist. Es ist nicht zu verwundern, daß der Marquis d'Argens in den Werken der Alten das Gegentheil von demjenigen wahrgenommen, was Hr. Olivet darinn zu sehen geglaubt hatte. Man findet in diesen Systemen alles was man darinn finden will, weil sie voll von Widersprüchen und Zweydeutigkeiten sind.

man sie mit einer Hand aufbauen, was sie mit der andern niederreissen. Man bemerkt keine Genauigkeit, keine Methode in ihren Schriften. Kaum thaten sie einige Schritte zur Wahrheit, so war schon der falsche Schimmer eines Worts, ein Schattenbild der Einbildungskraft hinreichend, sie wieder von dem rechten Wege auf Abwege zu bringen.

Da also Cartesius die Geistigkeit eines denkenden Wesens zu beweisen suchte, so überfiel er die Welt nicht mit einer neuen Entdekung. Er that nichts, als dasjenige auf genaue Begriffe zu bringen, was man bisdahin nur auf eine undeutliche Art eingesehen und ausgedrükt hatte.

Was die alten Kirchenväter anbelangt, die nun freylich in dieser Materie keine allzurichtige Urtheile fällten, so will ich es nur bey einer Anmerkung bewenden lassen. Es giebt gewisse Irrthümer der Speculation, die keine schädliche Wirkung haben, wenn man die Folgen davon nicht einsieht, und wenn man so denkt und handelt, als wenn man von den entgegengesezten Begriffen überzeugt wäre. Eben dieselben Kirchenväter, die einen allgemeinen Materialismus zuliessen,

waren

waren unphilosophisch genug, um nicht einzusehen, daß sie sich auf der einen Seite für Atheisten erklärten, auf der andern Seite aber die Freyheit des Menschen zunichte machten. Sie waren, ausser allem Zweifel, von einem solchen Scepticismus weit entfernt; ihre Religion litte gar nichts durch ihre Meynungen, und sie bildeten sich ganz zuversichtlich ein, diese Lehren, die wir heutzutage einander schnurgerade entgegengesezt halten, vereinigen zu können. Wenn man ihr System im Ganzen betrachtet, darf man nicht zweifeln, daß sie über die wahren Folgen ihrer Grundsäze würden erschroken seyn, wenn sie selbige eingesehen hätten. Uebrigens reden wir hier blos als Philosophen; wir untersuchen nicht, welche Meynungen die erste Kirche von der Natur der Geister gehabt, noch wie die Philosophie der Väter sich in den folgenden Zeiten nach und nach aufgeklärt habe.

Bey der Theorie der geistigen Wesen hat man nicht mehr als eigentlich einen Feind zu bestreiten, und dieser ist die Einbildungskraft, die sich gegen die Idee eines unausgedehnten Wesens sträubt. Aber weit entfernt, daß die Lehre von der Geistigkeit eine Geburt der Einbildungskraft sey, wie es der Verfasser wähnt,

so

so ist sie vielmehr ein Denkmal des Siegs, den der Verstand über sie davongetragen hat. Man bemerkt, daß diejenigen Personen, die sich von einer lebhaften Einbildungskraft dahinreissen lassen, allemal diejenigen sind, die am schwersten von dem nicht materiellen Wesen der Seele zu überzeugen sind.

Der Ausfall, den der Verfasser auf die Gottesgelehrten macht, ist daher hier am sehr unrechten Orte. Nicht auf ihr Wort nehmen wir die Geistigkeit der Seele an. Wir finden sie auf philosophische Beweise, und nicht auf gewisse Machtsprüche des Ansehens gegründet, denen eine Art von Eigennuz mehr Stärke giebt. Beleidigende Ausdrüke vermehren die Hize der Leidenschaften, aber eine solche Sprache verräth meistens eine üble Sache. Der Verfasser eifere immerhin auf die Lehrer der Religion; seine Ausfälle gehen uns nichts an. Die Macht ihres Ansehens trügt und blendet uns so wenig, als das Ansehen der Ungläubigen. Unsere Absicht ist blos, das System des Gottesleugners sorgfältig zu untersuchen. Wir wollen den Leser dadurch in den Stand sezen, zu entscheiden, welche von beyden Partheyen der Vernunft entsage, der Erfahrung troze, und sich ein Vergnügen daraus mache, die Unwis-

senden

senden zu trügen und zu verderben, und, wenn es möglich wäre, die Begriffe aufgeklärter und vernünftiger Leute selbst zu verwirren.

Achter Abschnitt.

Von den Kräften des Verstandes. Sie sind alle von der Kraft zu empfinden herzuleiten.

Innhalt.

Die Empfindung ist eine besondere Art bewegt zu werden, welche gewissen Werkzeugen der belebten Körper eigen ist, und durch die Gegenwart eines materiellen Gegenstandes veranlasset wird, der auf diese Werkzeuge wirkt, welche sodann ihre Erschütterungen dem Gehirn mittheilen. Der deutlich empfundene Stoß oder die bemerkte Veränderung, (modification) die das innere Werkzeug erfährt, macht das Bewußtseyn aus. Die Veränderungen, welche die Eindrüke der Gegenstände in dem Gehirn hervorbringen, werden Ideen genennt, wenn das Gehirn diese Veränderungen auf die Gegenstände welche sie verursacht haben, bezieht. Der Gedanke ist nichts als die Empfindung derjenigen Veränderungen, die

unser

unser Gehirn erhalten, oder die es sich selbst gegeben hat, denn das Gehirn hat das Vermögen sich selbst zu verändern (modifier) und die Bewegungen zu betrachten, die in ihm vorgehen. Die Ausübung dieses Vermögens, aus welchem neue Ideen entstehen, wird die Ueberlegung (reflexion) genennt. Das Gedächtnis ist diejenige Kraft des innern Werkzeugs, wodurch es in ihm selbst die vergangenen Veränderungen erneuern kann. Die Einbildungskraft besteht darinn, daß das Gehirn das Vermögen hat, sich neue Empfindungen nach dem Muster derjenigen zu bilden, die es durch die Sinnen erhalten hat. Man hat den Namen der Beurtheilungskraft derjenigen Fähigkeit des Gehirns gegeben, vermöge welcher es die Ideen mit einander vergleichen, und ihre Verhältnisse gegen einander entdeken kann. Der Wille ist eine Veränderung unseres Gehirns, wodurch es geneigt ist, die Werkzeuge des Körpers so zu bewegen, daß es dasjenige, was dasselbe auf eine mit seinem Wesen übereinstimmende Art verändert, verlangen, oder was ihm schädlich ist, verwerffen kann. Die innerlichen Gegenstände oder Ideen, die diese Fähigkeit

zigkeit wirkend machen, nennt man Bewegungsgründe. Alle Empfindungen und Ideen sind entweder angenehm oder unangenehm, und veranlassen das Gehirn zu wirken, welches diese Wirkung vermöge seiner eigenen Kraft hervorbringt. Die Leidenschaften sind Modificationen des Gehirns, welches durch die Gegenstände angezogen oder zurükgestossen wird, und zwar nach Maasgabe der physischen Geseze der anziehenden und zurükstossenden Kraft, denen das Gehirn nach seiner Art unterworffen ist. Man bezeichnet unter dem Namen Verstand, (entendement) das Vermögen des Gehirns, die äusserlichen Gegenstände und seine eigenen Ideen wahrzunehmen. Die Kraft zu denken überhaupt (l'intelligence) ist der Zusammenfluß aller dieser verschiedenen Kräfte. Kurz, man nennt Verstand, Wiz, Weisheit, Güte, Klugheit, Tugend, u. s. w. diejenigen beständigen oder vorübergehenden Fähigkeiten des innerlichen Werkzeugs, welches die Menschen wirken macht.

Anmerkungen.

1) Es sind in jeder Empfindung vier Dinge, die sorgfältig müssen unterschieden

den werden. Der äussere Gegenstand, der auf die Nerven gemachte Eindruk, die Bewegung die diese Nerven dem Gehirn mittheilen, und die Idee die daraus entspringt.

Wenn ein Gegenstand auf eines unserer sinnlichen Werkzeuge wirken soll, so muß er den äussersten Theil der Nerven desselben berühren, und zwar entweder unmittelbar, oder vermittelst anderer Körper, die sich zwischen dem Gegenstand und dem Werkzeuge befinden.

Die Wirkung eines Gegenstandes verursacht in den Nerven eine Bewegung, die sich bis in das Gehirn fortsezt. Man hat lange Zeit geglaubt, daß die Nerven des menschlichen Körpers angespannt wären, und daß die Wirkung der Gegenstände ihnen eine zitternde Bewegung mittheilte, so wie diejenige ist, die man an den Saiten eines musikalischen Instruments wahrnimmt. Es ist aber heutzutage eine erwiesene Sache, daß die Nerven einer solchen Erschütterung nicht fähig, und daß sie hohle Röhren sind, in welchen eine sehr subtile und sehr elastische flüßige Materie enthalten ist, der die Physiologisten den Namen Lebensgeister gegeben haben. In diese flüßige Materie sezt man eigentlich die Bewegung,

wegung, die die Gegenstände in den Nerven verursachen.

Die Bewegungen, von denen wir hier reden, erstreken sich bis auf das Gehirn, oder vielmehr auf das Hirnmark, aus welchem alle Nerven als aus einer gemeinen Quelle entspringen. Giebt es daselbst einen physischen Punkt, den man als den Mittelpunkt eben dieser Nerven betrachten könnte? Die allergenauesten Wahrnehmungen der besten Zergliederer haben diesen Mittelpunkt bishieher noch nicht entdeken können. Unsere Augen können dem Lauf der Nerven nicht weiter nachgehen, als bis auf die markige Substanz, die sie verschlukt und mit der sie sich vermischen oder ähnlich machen. Es kann bey allem dem doch seyn, daß in dem Gehirn ein Punkt ist, gegen welchen sie zusammenlauffen, und der durch die Bewegungen, die die äussern Gegenstände ihnen mitgetheilt haben, gerührt wird. Vielleicht besteht die Wirkung der Nerven, in dem Beugen, Verkürzen, Verlängern, oder Zusammendrüken der Fibern dieses Marks. So viel ist durch die Wahrnehmungen bestätiget, daß die Wirkung der Nerven nicht in demjenigen Punkte aufhöre, wo man sie sich mit der markigen Sub-

stanz vereinigen sieht, daß sie vielmehr bis in dieselbe hineindringe, und daß die Reizung dieser Substanz ihrerseits mehr oder weniger heftige Zükungen in dem Nervensystem des Thiers hervorbringe.

Auf diese Zusammendrükungen und Bewegungen, die in dem Gehirn vorgehen, erfolgt in dem Menschen die Empfindung und der Gedanke.

Ein jedes denkendes Wesen muß sich seiner eigenen Veränderungen bewußt seyn. Mein Gehirn befindet sich aber nicht in diesem Falle. Es weiß ganz sicher nicht, was in ihm bey Gelegenheit einer Empfindung vorgeht. Das wenige, was mir davon bekannt ist, habe ich von Naturforschern gelernt, denen es geglükt hat, einen geringen Theil des Mechanismus des menschlichen Körpers zu erklären. Ohne sie wüste ich nicht, wenn ich einen Gegenstand sehe, daß das Licht, so von demselben abstrahlt, durch mein Auge gehe, daß es die flüßigen Materien in demselben durchdringe, und in dem optischen Nerven, dessen Fasern den Grund des Augs bekleiden, eine Erschütterung verursache, die sich bis in das Gehirn fortsezt, und eine Veränderung in der markigen Substanz verursacht. Ich habe

habe das Vermögen zu sehen, man mag mich in Ansehung der verschiedenen Erscheinungen, die bey dem Sehen vorgehen, unterrichtet haben oder nicht. Dieser Sinn stellt mir Farben und Bilder vor, aber er zeigt mir nicht die Eindrüke der subtilen flüßigen Materie auf die markige Substanz meines Gehirns.

Man braucht nur einiges weniges Nachdenken, um zu begreiffen, daß die durch die Wirkung der Sinnwerkzeuge hervorgebrachten Begriffe mit dem Physischen der Empfindung (sensation) nichts gemein habe.

Die in mir bey dem Ton einer Violine durch das Gehör entstandene Wirkung hat nichts mit dem Zittern einer Saite gemein, nichts mit dem Bewegen der Luft, mit der Erschütterung des Trommelhäutchens, noch mit irgend einer Bewegung in dem Gehirne. Wenn das Gehirn empfände, so müste es seine eigene Veränderungen fühlen, welche in blossen Bewegungen bestehen.

Der Verfasser redet also wider die Erfahrung, wenn er sagt, daß ein Gedanke die Empfindung der Verändrungen ist, die das Gehirn von den äusserlichen Gegenständen

erhalten hat. Diese Veränderungen bestehen darinn, daß der markige Theil durch die Nerven zusammengedrükt oder erschüttert worden; aber diß ist eine Wirkung, von der wir kein Gefühl haben, eine Wirkung die nicht empfunden wird, und nicht in die auf sie folgende Idee mit übergeht.

Wenn die Empfindung eine physische Wirkung der Nerven auf das Gehirn wäre, so würde daraus folgen, daß ein mechanisches Verhältnis zwischen der Idee und der Bewegung sey, da doch in der Welt einander nichts ungleicher seyn kann. Ich weise den Leser auf die vorhergehenden Anmerkungen zurük, in denen gezeigt worden, daß die Verwandlung (transsubstantiation) der Bewegung in eine Idee unmöglich ist, und daß die Empfindsamkeit oder überhaupt die Kraft zu denken keine mit der Materie wesentlich verknüpfte Eigenschaft seyn könne.

2) Das Bewußtseyn seiner selbst; dieses ist ein Ausdruk der deutlicher ist als alle Erklärungen. Was ist nach dem Verfasser dieses Bewußtseyn? Ein deutlich empfundener Stoß, eine merkliche Modification des Gehirns. Das heißt mit andern Worten: ein Stoß von dem das Gehirn das Bewußtseyn hat, ist das Bewußtseyn.

3) Man hat aus der Ueberschrift des achten Abschnitts gesehen, daß sich der Verfasser anheischig macht, alle unsere Kräfte des Verstandes aus der Kraft zu empfinden herzuleiten. Die Ursache, die die Materialisten hiezu bewegt, ist nicht schwer zu errathen. Man schmeichelt sich den Ursprung unserer Gedanken physisch erklären zu können. Wenn man dann in der Folge so glüklich wäre, zu überzeugen, daß alle Kräfte des Menschen nichts als verschiedene Veränderungen der Kraft zu empfinden seyen, so wäre der Beweis bald fertig, daß wir blosse Maschinen sind. Der Verfasser des Buchs vom Verstande * hat diesen Saz behauptet. Unerachtet seine Gründe sehr schwach sind, so hat er ihnen doch einen Schein von Beweisen gegeben. Wir zweifelten nicht, daß der Verfasser von dem System der Natur nicht auf eben diese Weise mit uns verfahren würde, denn welcher Saz bedarf wohl mehr eines Beweises als der: urtheilen und empfinden sind nur eine und ebendieselbe Sache? Aber wir fanden uns sehr betrogen. Der Verfasser sezt blos den Saz hin, ohne einen Schatten von einem Beweise anzuführen. Anstatt alle Wirkun-

* de l'Esprit, par Mr. *Helvetius*.

kungen des Verstands aus der physischen Empfindsamkeit herzuleiten, führt er verstohlnerweise in das Gehirn eine neue Kraft ein, die demselben, ausser dem Vermögen zu empfinden, noch das Vermögen mittheilt, sich selbst zu verändern, vergangene Modificationen wiederum zu erneuern, neue Empfindungen zu bilden, die Begriffe untereinander zu vergleichen, und ihre verschiedenen Verhältnisse zu entdeken. Aus diesen verschiedenen Fähigkeiten leitet er die Ueberlegung, das Gedächtnis, die Einbildung und Beurtheilungskraft her. Auf solche Art hintergeht er seine Leser, denen er versprochen hatte zu zeigen, daß die Kraft zu empfinden die einige Grundlage der Wirkungen des Verstands seye.

4) Einem Lehrgebäude, das blos auf Worte gegründet und von der Einbildungskraft aufgeführt worden, muß es nothwendig an Gründlichkeit fehlen, und es kann nichts anders als Widersprüche in sich enthalten. Hier ist ein sehr beträchtlicher. Der Verfasser behauptet in verschiedenen Stellen, daß keine Wirkung in dem Weltgebäude aus ihr selber entstehe, und daß kein Wesen vermöge seiner eigenen Kraft verändert werde. Er zieht aus diesem Grundsaze den Schluß, daß

der

der Mensch keinen freyen Willen habe. Hierinn ist noch einiger Zusammenhang. Allein in dem Abschnitte, den wir vor uns haben, giebt er dem Gehirn nicht nur die Kraft, die von aussen erhaltene Veränderungen wahrzunehmen, sondern auch sich selbst zu verändern, in sich gewisse Modificationen hervorzubringen, vergangene Empfindungen (sensations) zu wiederholen, und zwar ohne eine neue Wirkung der äussern Gegenstände. Sonach ist also der Mensch auf einmal wieder mit einem freyen Willen begabt, fähig Wirkungen aus seinem eigenen Wesen zu ziehen und durch seine eigene Kraft zu handeln? Nichts weniger. Der Verfasser, ein leidendes Werkzeug seines Systems, und unfähig wahrzunehmen, daß seine eigenen Grundsäze wechselsweise einander umstossen, geht seinen Weg, ohne sich durch Schwierigkeiten abschreken zu lassen. Es ist ganz natürlich, daß ein Mann, der keine Ordnung in dem Weltgebäude sieht, die Verwirrung in dem Wirbel seiner Ideen nicht bemerke. Als Schöpfer, Dollmetscher und Diener einer rohen Natur, die ihre Werke blindlings hervorbringt, gedachte er durch sein System selbst sichtbar zu machen, auf was für eine Art sein Abgott zu Werke gehe.

 5) Der

5) Der Verfasser sagt in einer Anmerkung, daß etwas mehr oder weniger Gehirn den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere, dem Mann von Verstand und dem Dummkopfe ausmache. Er führt einige Wahrnehmungen des Aristoteles, Willis und Bartolins an, um zu zeigen, daß die verschiedenen intellectuellen Fähigkeiten der Thiere von der grössern oder geringern Portion des Gehirns abhängen.

Wenn man von einem Thiere sagt, daß es ein grösseres Gehirn habe als ein anderes, so versteht man entweder die absolute Grösse, oder diejenige die mit dem Körper des Thiers in Verhältnis steht. Im ersten Verstande hat z. B. ein Esel mehr Gehirn als eine Maus, im andern aber weniger. Man hat bemerkt, daß das Gehirn eines Esels nur den 254sten Theil seines Körpers, das Gehirn einer Feldmaus aber den 31sten ihres Körpers ausmacht *. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, das Gehirn eines Menschen wäre im erstern Verstande grösser, als das Gehirn der andern Thiere. Die Hirnschale eines Elephanten enthält an die 10 Pfunde **; bey

* *Buffon*, Hist. nat. T. IV. p. 423.

** Hrn. v. Hallers Physiologie, B. 10. Sect. 1.

bey einem Menschen, dessen Hirnschale ungewöhnlich angefüllt war, hat man nicht mehr als 5 Pfunde gefunden *. Was die verhältnismäßige Grösse anlangt, so ist wahrscheinlich, daß der Mensch ein grösseres Gehirn habe als die übrigen Thiere. Aber man würde unrichtig daraus folgern, daß dieses seinen Vorzug über sie ausmache. Der Verfasser sollte wissen, daß die verhältnismäßige Grösse des Gehirns in einem Embrio die Grösse des Gehirns in einem Menschen weit übersteige. Man hat in einem neugebohrnen Kinde, das nicht mehr als fünf Pfunde gewogen, fünfzehn und eine halbe Unze Gehirn gefunden **, welches mehr als den fünften Theil seines Körpers betrug. Hr. von Sauvage hat aus der Hirnschale eines Embrio viermal mehr Gehirn gezogen, als in dem Kopfe eines Menschen, der hundert und zwanzig Pfunde wog, befindlich war ***. Dergleichen Erfahrungen sind gar nichts seltenes. Es ist eine unveränderliche Regel der Natur, daß die jungen Thiere mehr Gehirn haben als die andern ****. Das Gehirn eines Kalbs

* Bartolin, Anat. p. 262.

** Mem. de Montpellier 1746. p. 69.

*** Embriologie, p. 10.

**** Haller am angeführten Orte.

verhält sich zu dem Gehirn eines Ochsen wie sich $\frac{1}{219}$ zu $\frac{1}{860}$ des ganzen Körpers eines jeden Thiers verhält.

Aus der Hypothese des Verfassers würde nun folgen, daß ein Embrio fünfmal mehr Verstand als ein Mensch im reifen Alter habe; es würde ferner daraus folgen daß ein Mensch, der durch einen Zufall einen Theil seines Gehirns verlohren hätte, zugleich eines Theils seiner Seelenkräfte beraubt würde, welches aber der Erfahrung nicht weniger widerspricht. Alle Bücher der Heilungskunst sind voll von Beobachtungen, die diese abentheuerlichen Begriffe widerlegen *. Man bemerkt sogar Krankheiten, die das Gehirn nach und nach verzehren, ohne daß dadurch die Empfindsamkeit, das Gedächtnis, die Beurtheilungskraft, die Beständigkeit der Seele, die Herrschaft des Willens über die Muskeln vom Anfang der Krankheit bis zum Erfolg des Todes gelitten hätten **.

6) Die Erklärungen des Verfassers sind nicht weniger sonderbar, als seine Vernunftschlüsse. Was halten Sie von der Lage eines

* Haller, §. 32.

** ebendaselbst, §. 32.

eines Gehirns, das sich über sich selbst zurükbeugt (se replie sur lui-même), und dadurch seine eigenen Veränderungen überlegt? was halten Sie von der Art den Willen zu erklären? Bitten Sie den Verfasser Ihnen auf eine physische Art den Sinn dieses Sazes zu erklären: der König will, daß sein General dem Feind ein Treffen liefern soll. Er wird Ihnen antworten, daß dieser Wille des Königs in einer Verfassung des Gehirns bestehe, die Werkzeuge seines Körpers so bewegen zu können, daß er den Sieg erhalte, weil dieser Sieg seinen Körper auf eine mit seinem Wesen übereinstimmende Art bewege, und dasjenige was ihm schädlich ist entferne. Dies sind die eigenen Worte der Erklärung des Verfassers, nur daß wir sie auf einen besondern Fall anwenden.

Alle seine übrigen Erklärungen sind von eben derselben Stärke. Will man wissen, was eigentlich die Leidenschaften sind? man lese nur das System der Natur, dieses lehrt uns, daß es gewisse Beschaffenheiten des Gehirns sind, welches von den Gegenständen angezogen und zurükgestossen wird, und daß dieses nach den physischen

sischen Gesezen der anziehenden und zurükstossenden Kraft geschehe. Ist wohl etwas deutlicher als diese Begriffe? Ehrenrührige Worte stossen unser Gehirn zurük, daher entsteht unser Zorn. Ein schönes Auge zieht unser Gehirn an sich, und daraus entsteht in uns die Leidenschaft der Liebe, eine Leidenschaft die den Gesezen der anziehenden Kraft unterworffen ist, und daher in umgekehrter Verhältnis der Quadrate der Entfernungen zu- oder abnimmt.

Woher kommt es, daß jene Höflinge geschworne Feinde sind? weil der Nordpol des Gehirns des einen, nicht gegen den Südpol des Gehirns des andern gedreht ist, und weil es der Natur zweener Magnete gemäs ist, sich einander zurükzustossen, wenn einerley Pole einander entgegengesezt sind.

Wie viele Bände sind nicht über den Verstand, die Weisheit, Tugend und Klugheit geschrieben worden? sollte dieses wohl verhindern, daß man nicht noch bestimmtere Erklärungen davon zu erfinden suche? Nun sind wir aber über diese Artikel ausser aller Verlegenheit. Unser Verfasser, der alle Schwierigkeiten überwindet, sagt uns alles dieses in zwo Zeilen: **Es sind jene beständigen**

oder

oder vorübergehenden Fähigkeiten des innerlichen Werkzeugs, welches die Wesen des menschlichen Geschlechts wirken macht.

Der Leser fordert wohl nicht, daß wir im Ernste dergleichen Ungereimtheiten widerlegen sollen.

Neunter Abschnitt.

Von der Verschiedenheit der Kräfte des Verstandes. Sie hängen, wie die sittlichen Eigenschaften, von physischen Ursachen ab.

Innhalt.

Die Verschiedenheit, die wir unter den Menschen, in Ansehung ihrer physischen und sittlichen Eigenschaften, wahrnehmen, macht ihre Ungleichheit aus. Diese Ungleichheit ist die Stüze der Gesellschaft; ohne sie würden die Menschen keiner des andern bedürfen. — Die Kräfte der Seele und die sittlichen Eigenschaften haben physische Ursachen, weil sie allemal von dem Temperament abhängen, welches der gewöhnliche Zustand ist, in dem sich die

flüßigen

flüßigen und festen Theilchen des menschlichen Körpers befinden. Es kommt also der Arzneygelahrtheit zu, die Seele zu verbessern, indem sie das Temperament verändert. Wollte man der Erfahrung folgen, und sich mehr mit Untersuchung und der Erkenntnis der ersten Elemente, die die Grundlage des Temperaments ausmachen, beschäftigen: so würde man sehen, wie viele Vortheile die Moral und Politik aus dem Materialismus ziehen könnte, Vortheile die ihnen die Lehre der Geistigkeit niemals verschaffen kann. Es scheint überhaupt, daß die feurigen Grundtheile derjenige Stof sind, der dem Menschen die meiste Kraft ertheilet, und von dem die **Fühlbarkeit**, der **Wiz**, die **Einbildungskraft**, das **Genie**, u.s.w. herkommen.— Die Kette der Empfindungen (sensations), die sich in dem Gehirn bezeichnet und vergesellschaftet haben, erzeugt die **Erfahrung** und die **Wissenschaft**. Die **Wahrheit** ist die immerwährende Uebereinstimmung, die uns unsere wohleingerichteten Sinnen, durch Hülfe der Erfahrung, zwischen den Gegenständen die wir kennen und den Eigenschaften die wir ihnen beylegen, zeigen. Das Vermögen

Erfah-

Erfahrungen zu machen, sich uns ihrer wieder zu erinnern, die Wirkungen voraus zu empfinden, um deren einige von uns zu entfernen, andere uns zu verschaffen, wird die Vernunft genennt. Die Empfindung, unsere Natur, unser Temperament können uns irre führen, aber die Ueberlegung und Erfahrung bringen uns wieder auf den rechten Weg.

Anmerkungen.

1) Die natürliche Ungleichheit unter den Menschen ist nicht die einige Grundstüze der Gesellschaft. Wenn sie auch, den Kräften des Leibes und den Eigenschaften des Geistes nach, alle einander gleich wären, so würden sie nichts destoweniger einer des andern bedürffen. Ohne der verdrüßlichen Langweile, die ein von aller Gesellschaft entfernter Mensch erfahren würde, des wechselsweisen Reizes beider Geschlechter, und der natürlichen Zärtlichkeit zu gedenken, die das Band der Familien ausmacht, so ist es gewiß, daß die Unzulänglichkeit der Kräfte eben so viel als ihre Ungleichheit beyträgt, die Menschen mit einander zu vergesellschaften. Wenn ich, um eine Last zu heben, meinen Nachbarn um Hülfe anspreche, so geschieht es nicht sowohl,

weil

weil ich ihm mehr Stärke als mir zutraue, sondern weil ich durch seinen Beystand etwas bewirken kann, das mir allein zu thun unmöglich gewesen wäre. Dieses oder jenes Werk, welches, um seinem Endzwek zu entsprechen, in vier und zwanzig Stunden fertig seyn soll, würde erst in fünf oder sechs Wochen zu Stand kommen, wenn ich blos meine Arme allein dazu gebrauchen sollte. Die meisten meiner Bedürfnisse entstehen also nicht aus der Ungleichheit der mancherley Gaben die wir bey den Menschen wahrnehmen, sondern aus der Unmöglichkeit, in der ich mich befinde, an meiner Erhaltung und an der Verbesserung meines Zustandes allein zu arbeiten.

2) Es ist freylich nur allzuwahr, daß die Organisation meines Körpers, das Temperament, die Nahrungsmittel, die Luft, das Clima, und hundert andere physische Ursachen in die Verrichtungen des denkenden Wesens einen beträchtlichen Einfluß haben. Die Ausübung seiner Kräfte erhält dadurch tausenderley Veränderungen; bald wird sie dadurch befördert, bald behindert, bald aufgehalten. Es ist nicht zu leugnen, daß gewissen materiellen Verfassungen des Gehirns, gewisse Ideen in der Seele entsprechen. Aber diese Ab-

hängigkeit

hängigkeit ist gegenseitig, und es ist nicht weniger ausgemacht, daß auf gewisse Ideen in der Seele gewisse materielle Verfassungen in dem Gehirne entstehen.

Die Begriffe, die wir mittelst der Sinnen erhalten, sind, so zu reden, die Materialien, welche die Seele bearbeitet. In so fern die physischen Ursachen die Fibern unsers Gehirns auf verschiedene Arten reizen, oder auf sie wirken können, in so ferne ist es wahr, daß sie diese Seele verändern (modifient), je nachdem sie mehr oder weniger gute Materialien, mehr oder weniger treue Verhältnisse (rapports) in dieselbe übertragen. Wie erkennen wir die empfundenen Gegenstände? Durch die Wirkung die sie an unserm Körper verüben. Wenn also unsere sinnlichen Werkzeuge verdorben sind, wenn unser Gehirn seine Verrichtungen schlecht vollzieht: so ist es ganz natürlich, daß unsere Urtheile und Vernunftschlüsse darunter leiden müssen. Aber alles dieses berechtiget uns noch nicht zu sagen, daß die Kräfte der Seele physischen Ursachen zuzuschreiben seyen. Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen den beiden Begriffen, einer Kraft eine gewisse Modification zu geben, und solche hervorzubringen. Die

 physi-

physischen Ursachen wirken auf unsere Fähigkeiten, aber sie erzeugen sie nicht, ja sie sezen ihr Daseyn vielmehr voraus. Wenn mir jemand die Augen verbindet, sagt man wohl, daß er mir das Vermögen zu sehen nehme? Er verhindert mich blos, solches in Ausübung zu bringen.

3) Die äussern Gegenstände und das Temperament haben über uns keine allgemeine und uneingeschränkte Herrschaft. Der Verfasser, dem die Widersprüche nichts kosten, redet einmal von der Seele als von einem Schiffe, das Wind und Wellen überlassen, auf der See hin und her geschleudert wird; und doch bald nachher kann er sich nicht entbrechen, einen Steuermann an das Ruder zu sezen, und dem Menschen die Herrschaft über sich selbst zuzugestehen. Die Empfindung, sagt er, die Natur, das Temperament können uns irre führen, aber die Ueberlegung und die Erfahrung bringen uns wieder auf den rechten Weg.

Sokrates wußte sein Temperament, das ihn zu allen Ausschweifungen getrieben hätte, mit so vieler Macht zu überwältigen, daß er ein Muster der Weisheit wurde. Wie viele Menschen sieht man nicht, denen es gelungen

ist, gewisse Gewohnheiten auszurotten, über Leidenschaften zu siegen, und den allergewaltsamsten Instinkten die Kraft zu benehmen?

Eben diese Natur, die unsere Seele dem Einflusse des Körpers unterworffen hat, bewafnete uns auf tausenderley Art gegen seine unumschränkt scheinende Gewalt. Beraubt uns der Wein des Gebrauchs unserer Vernunft, so steht es blos bey uns, uns nicht zu berauschen. Stöhrt der überflüßige Genuß des Fleisches die Freyheit unseres Geistes, so wähle man andere Nahrungsmittel, und sey überhaupt nüchtern und mäßig. Man bekämpfe die Reizungen der Sinne durch vernünftige Grundsäze; man entziehe ihnen die Aufmerksamkeit; man errege in sich entgegengesezte Empfindungen.

Ein jeder kann sich selbst ein Temperament verschaffen, sagt der Verfasser. Wie können denn also die Kräfte der Seele allemal von dem Temperament abhängig seyn? Kann ich also Herr und Sclav zugleich seyn?

Das Beyspiel des Sokrates und noch viele andere zeigen uns, daß man das Temperament bekämpfen und überwältigen könne.

Was den schlaffen Seelen, die sich ihm überlassen, fehlt, ist der Wille, und nicht das Vermögen. Sie lieben den Feind den sie bestreiten sollen, und tragen willig seine Fesseln. Hätte der Mensch gar keine Gewalt über sich selbst, so würde er sich nie eine Fertigkeit abgewöhnen, eine Leidenschaft bändigen, und einen Trieb lenken oder schwächen können. Nie würde der Mensch etwas aus Verbindlichkeit oder aus Pflicht thun, was seiner Neigung entgegengesezt ist. Was ist dieses nun für eine Macht, die stärker ist als Trieb, Leidenschaft, Gewohnheit? Wird das Temperament von dem Temperament bemeistert? Ist es die materielle Verfassung des Gehirns, die sich selbst zu zerstören sucht? Ist es das Temperament, das den Fakir antreibt, seinen Leib durch ein übertriebenes Fasten mürbe zu machen, in einerley Lage des Körpers zu bleiben, sich blutig zu geiseln, und seinen Leib zu verstümmeln? Ideen sind es, die dem Verstande zugehören; die Hofnung den Himmel zu verdienen oder ihn andern zu erwerben, die Begierde sich einen Namen auf Erden zu machen -- dies sind die Bewegungsgründe aller dieser Arten von Beraubungen und Martern, für welche die Natur einen Abscheu hat.

Ausser

Ausser Zweifel ist es, daß es nach Verschiedenheit des Temperaments leichter oder schwerer wird, diesen Sieg zu erhalten, und daß nicht alle Menschen bestimmt sind, an die Stärke der Seele eines Cato, an den Muth eines Cäsars, an die Scharfsinnigkeit eines Newton, an Bossuets Beredsamkeit, oder Voltärens Wiz zu reichen. Aber es ist nicht nöthig, daß alle Menschen grosse Seelen, Eroberer, tiefdenkende Mathematiker, grosse Redner und vortrefliche Dichter seyn müssen. Die Gesellschaft braucht allerley Arten von Gliedern, und erfordert verschiedene Grade von Gaben. Wenn es nicht einem jeden gegeben ist, in derjenigen Art, zu der er aufgelegt ist, einen hohen Grad der Vollkommenheit zu erreichen, so hat doch ein jeder das Vermögen, gerecht, ehrlich, und der Gesellschaft nüzlich zu seyn, und dieses ist hinreichend zu zeigen, daß sich der Mensch einen Endzwek vorsezen, und sich seiner Kräfte auf eine diesem Endzwek entsprechende Art und Weise bedienen könne.

Aber was uns am meisten befremdet, ist, daß uns ein Weltweiser, für den alles Nothwendigkeit ist, unsere Kräfte, unsere Handlungen, ja selbst unsere Gedanken, ich

sage, daß dieser Weltweise uns von Sittenlehre zu sprechen und uns Rathschläge zu geben, sich mag beykommen lassen. Schliessen wir nach seiner Art und nach seinen Lehrsäzen, so ist sein Buch nichts als das physische Resultat gewisser Verfassungen seines Gehirns. Wir müssen es ihm wenigstens auf sein Wort glauben, aber auch zugleich bedauren, daß sein Gehirn nicht auf eine andere Art modificirt ist. Uebrigens wünschten wir, daß er uns erklärt hätte, wie er habe hoffen können, uns von unsern Irrthümern zu befreyen da sie die nothwendige Wirkung physischer und von uns unabhängiger Ursachen sind. Es kommt seinen Lesern wunderbar vor, daß er mit ihnen als mit Leuten spricht, die einen freyen Willen haben, daß er ihnen so gute Regeln des Betragens vorschreibt, da er ihnen doch auf der andern Seite alles Vermögen, sie in Ausübung zu bringen abspricht. Auf diese Art schrieb Xerxes an den Berg Athos, und befahl ihm, dem Marsch seiner Armee keine Hindernisse in Weg zu legen.

4) Da alle Fehler des Menschen dem Temperamente zur Last fallen, so trägt der Verfasser den Aerzten auf, die Kur der Seelen vorzunehmen. Die Erde ist also nunmehr

mehr ein grosses Tollhaus, in welchem zum Unglüke die Aerzte eben so sehr Narren sind, als die Patienten, weil sie von eben diesem Geschlechte, d. i. blos leidende Instrumente ihres Temperaments sind.

„Wenn man die Seele zu einem geisti„gen Wesen macht, so läßt man es dabey „bewenden, ihr geistige Heilungsmittel zu „reichen, die auf das Temperament keinen „Einfluß haben, oder die demselben nur schäd„lich sind.

Diese geistigen Heilungsmittel sind nichts anders als die Ueberlegung, mächtig einleuchtende Begriffe, Vernunftschlüsse, Ermahnungen, Verheissungen, oder Drohungen. Aber sind dieses nicht in der That mächtige Triebfedern? Will ihnen der Verfasser allen Einfluß auf die Handlungen und das Betragen der Menschen absprechen? Wenn dem so ist, wenn die Apothekerkunst die Stelle der Vernunftlehre und der Moral vertretten soll, wenn endlich nur Nieswurz den menschlichen Verstand verbessern und vollkommen machen kann; wie fällt es ihm denn ein, ein Buch zu schreiben, das mit lauter geistigen Mitteln angefüllt ist? Da dergleichen Beweisgründe nichts fruchten, warum behält er sie nicht,

und giebt uns nicht lieber dagegen Recepte zu Pillen, öfnende und erweichende Arzneyen, wie er sie zu unserm Gebrauche dienlich findet.

Wenn der Verfasser sagt, daß die geistigen Mittel dem Temperamente schädlich sind, so muß er einsehen, daß sie in dasselbe einen Einfluß haben, er muß gestehen, daß sie die Kraft haben, auf das innere des Menschen und auf sein Betragen zu wirken. Was er also sagt, ist von dem unterschieden, was er hat sagen wollen. Er leugnet nicht die Wirksamkeit der geistigen Triebfedern, er hält sie nur vor schädlich, und wollte, daß man physische an ihre Stelle sezte. Aber welches Uebel thue ich denn einem Menschen, wenn ich ihm seine Irrthümer sichtbar mache, oder ihn ermahne, seinen Ausschweifungen zu entsagen?

Es ist übrigens nicht wahr, daß man es blos bey denen hier verworffenen Mitteln bewenden lasse, und daß man die Kenntnis des Temperaments und seines Einflusses verabsäumet habe. Man hat der Lehre der Geistigkeit ungeachtet, zu allen Zeiten die genaue Verbindung der beiden Zustände des Körpers und der Seele eingesehen. Die Gebrechen

der

der Seele, die von einer unrichtigen Organisation oder einer zerrütteten Oekonomie des animalischen Theils herkommen, sind allemal in das Gebiet der Arzneykunst verwiesen worden.

Aber die Erfahrung, die uns diese Dinge gelehrt hat, lehrete uns auch zugleich, wie die Narren im moralischen Verstande von den Narren im physischen Verstande zu unterscheiden seyen. Man hat erkannt, daß die aus einem verrükten Gehirn entspringende Irrthümer nicht Irrthümer sind, die aus falschen Schlüssen entstehen. Man denkt nicht daran, mit jemand vernünftig zu reden, der seiner Vernunft beraubt ist, aber man verlangt auch nicht alle diejenigen zu trepaniren, die unrichtig denken, schreiben, oder handeln.

Oefters heilt man den Körper, wenn der Seele geistige Mittel dargeboten werden; zuweilen verbessert man den Geist durch Heilungsmittel für den Körper, und in vielen Fällen muß das moralische mit dem physischen vereint wirken. Der durch die Erfahrung aufgeklärten Vernunft kommt es zu, den Ursprung unserer sowohl geistigen als körperlichen Uebel aufzusuchen, und ihnen ihrer Natur und Ursachen entsprechende Mittel entgegen-

zusezen. Der Weltweise verweist diejenigen Kranken zum Arzte, deren Irrthümer und Fehler nicht willkürlich sind, und deren Seele von dem Körper vielmehr tyrannisirt als gereizt wird. Der Arzt hingegen übergiebt dem Weltweisen und dem Redner diejenigen, deren animalische Oekonomie durch die Ideen der Seele in Unordnung gesezt worden.

Wie oft sehen wir nicht, daß eine Krankheit alle Kunst und Sorgfalt der Aerzte zuschandenmacht, weil das Uebel seinen Siz in der Seele hat, und die angewendeten Mittel nur auf den Körper wirken. Der junge Valer fällt in eine tiefe Schwermuth; eine schmachtende Krankheit verzehret ihn, und sein trostloser Vater steht im Begriff einen geliebten Sohn in seiner Blüthe zu verlieren. Man ruft den Verfasser des Systems der Natur, um ihn um Rath und Beystand anzusprechen. Die Schwermuth, wird der philosophische Arzt sagen, kommt allezeit von einem diken und bösartigen Blute her, welches nicht frey durch die Adern geht, und die ganze animalische Oekonomie in Unordnung sezet. Die festen Theile verlieren ihren Ton, und wirken mit zu weniger Lebhaftigkeit auf die flüßigen Theile zurük. Die Absondrungen und

und Excretionen, kurz alle Verrichtungen der Maschine geschehen unordentlich und zu langsam. Daher kommt dieser schmachtende Zustand, dieser wenige Appetit, diese schwachen Schläge des Herzens, diese Unordnungen im Pulse, dieses bleiche Gesicht, diese eingefallenen Augen, diese tiefen Seufzer, kurz diese traurigen und schwarzen Gedanken, die den Kranken niederschlagen und ihm sein Leben verhaßt machen. Es ist also für ihn kein anderes Mittel, als dieses Blut zu verbessern, das sein ganzes Leiden ausmacht, und ich verspreche Ihnen seine unfehlbare Genesung, wenn Sie meinem Rath folgen. -- Man läßt also dem Kranken zur Ader, man giebt ihm Getränke die sein Geblüt dünner und reiner machen, man verordnet ihm eine zuträgliche Diät; man schreibt ihm eine Bewegung des Körpers vor, die seinem Zustand angemessen ist. Valer wird nicht besser. Seine Traurigkeit widersteht allen heilsamen Wirkungen der Arzney, sie vermehrt sich vielmehr, und sein Körper nimmt zusehends ab. Woran liegt es? An dem irrigen System des Arztes. Er glaubt, alle Verändrungen der Seele seyen blos physische Folgen von dem Zustande des Körpers; er hält sich also lediglich an ihn, und bildet sich ein, die Arzneykunst sey der einige

Schlüssel

Schlüssel des Herzens und des Geistes. Valer ist verliebt. Es bleibt ihm keine Hofnung übrig, den Gegenstand seiner Leidenschaft zu besizen, und er hat hinlängliche Ursachen, sein Feuer geheim zu halten. Seine erhizte Einbildungskraft zeigt ihm nichts als die Reize seiner Sylvie, er beschäftiget sich nur mit ihr, und mit dem Unglüke, das ihn von ihr auf ewig entfernet. Sein ganzes Wesen ist nur von einem Gedanken gerührt, alle übrigen Kräfte seiner Seele verstoken in der unempfindlichsten Unthätigkeit. Aus diesen Unordnungen der Seele entstehen die Unordnungen in seinem Körper. Ein gewisser Theil seines Gehirns ist in beständiger Anstrengung, da die andern gar keine Verrichtung haben. Die über die Nerven allzuungleich ausgetheilte Ermüdung verursacht in ihnen eine Unordnung, die sich auf die ganze Maschine, und vornemlich auf das Geblüt ausbreitet, welches dadurch, daß es langsamer fließt, in den Röhren diker wird. Man würde alles, was die Heilungskunst kostbares hat, umsonst für Valerens Genesung erschöpfen; so lange die Ursache seines Uebels in der Seele liegen wird, wird man sich vergeblich bemühen, auf diese Art die Wirkungen zu hemmen, die seinen Körper aufreiben. Für ihn gehören diejenigen Mittel,

tel, die der Verfasser geistige nennt, nemlich die Hofnung, daß sich die Hindernisse heben werden, die sich dem Glüke seines Lebens entgegensezten. Ist dieses Hauptmittel nicht mehr in eurer Macht, so sucht den Kranken zu trösten, ihm andere Ideen vorzustellen, seine Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände zu heften, oder in ihm andere Leidenschaften zu erregen. Vielleicht vergißt er die Reize seiner Sylvie durch Cloens Grazie, durch Doris naive Annehmlichkeit, oder durch Lucindens lüsterne Schalkhaftigkeit.

Oefters fängt die Unordnung in dem Körper an, und verbreitet sich bis auf das denkende Wesen. Alsdenn kann man den Lehrsaz annehmen, den der Verfasser sehr unrichtig als allgemein angiebt: Heilet den Körper, so wird die Seele genesen.

5) Der Verfasser wähnt, daß von der grössern oder mindern Wärme in dem Körper die verschiedenen Grade des Lebens und der Eigenschaften des Verstandes abhängen. Man weis, daß das Feuer, oder, wie man es lieber nennen will, der feurige Urstoff, eine der wirksamsten Triebfedern in der Natur, und besonders auch in der thierischen Maschine sey. In so ferne also die Seele in der Ausübung

übung ihrer Kräfte von der Beschaffenheit und dem Temperamente ihres Körpers abhängt, hat das Phlogiston, oder der feurige Urstoff, ganz zuverläßig einen gewissen Theil seines Einflusses auf dieselben. Aber ich sehe nicht ein, warum wir vielmehr von ihm, als von den übrigen Elementen, aus denen unser Körper zusammengesezt ist, abhängen sollen? Ich würde mit eben so gutem Grunde behaupten können, daß die weniger- oder mehrere Feuchtigkeit, oder der wässrige Urstoff den Grad unserer Kräfte sowohl in der Seele als in dem Körper bestimme.

Unser Philosoph ist geneigt zu glauben, wie er in einer Anmerkung zu verstehen giebt, daß die Nervenfeuchtigkeit nichts als eine elektrische Materie sey, und daß der Unterschied des mehrern oder wenigern eine der Hauptursachen der Verschiedenheit sey, die man unter den Menschen und ihren Kräften wahrnehme. Zuförderst muß man bemerken, daß man ganz nichts zuverläßiges über die Natur dieser Nervenfeuchtigkeit sagen kann, die allen unsern Sinnen entschlüpft, und deren Existenz sogar den mehresten unserer vornehmsten Naturforscher noch zweifelhaft vorkommt. Diejenigen, die sie annehmen, machen

machen bald aus ihr eine schleimige, bald eine salpeterartige, säuerliche, schweflichte Feuchtigkeit, bald ein flüchtiges Salz, bald eine luftige Materie. Andere haben vermuthet, daß diese Feuchtigkeit ein blosser Aether, oder eine dem Lichte ähnliche Materie sey, ein Feuer, eine Flamme, ein elastisches Element. --- Heutzutage ist es die Mode, daraus eine elektrische Materie zu machen, von der man übrigens selbst wenig Kenntnis hat. Unterdessen wenn der Verfasser dasjenige in Betrachtung gezogen hätte, was man von den Erscheinungen der Electricität weiß, so würde er weniger in Versuchung gerathen seyn, diese Meynung anzunehmen. Die in Bewegung gesezte Electricität geht allemal von einem stark elektrischen Körper in andere, die es weniger sind, und sucht sich auf diese Art ins Gleichgewicht zu sezen. Wenn also das Gehirn eine elektrische Feuchtigkeit durch den Kanal der Nerven absendete, um meinen Finger zu bewegen, so würde diese Kraft, anstatt in ihrer Röhre zu bleiben und ihrem Zwek gemäs zu wirken, sich in dem ganzen Nervensystem verbreiten, und alle Muskeln würden gleich stark davon gerührt werden. Ueberdem, da die animalische Materie zu der Gattung von Körpern gehört, denen die Elektricität mitgetheilt

werden

werden kann, so würde sich diese Feuchtigkeit, anstatt sich auf die Nerven einzuschränken, über die ganze Maschine austheilen. Da man ferner einen Menschen mit der elektrischen Feuchtigkeit mittelst einer Maschine anfüllen kann, ohne daß dadurch seine Muskeln verlängert oder verkürzt werden (es sey denn, daß er einen nicht elektrischen Körper berühre), und ohne daß dadurch in den Kräften seines Verstandes im geringsten eine Veränderung vorgehe, so sieht man, daß die Hypothese des Verfassers eine von denjenigen ist, die man so hinschreibt, ohne sie überlegt zu haben.

6) Gewiß ist es, daß ein gewisser Grad der Wärme des Körpers die Geschwindigkeit und Lebhaftigkeit der Empfindungen vermehrt, und dadurch der Einbildungskraft und dem Verstande wohl zu statten kommt. Man hat Kranke gesehen, die ein mittelmässiges Fieber sehr beredt gemacht hat. Diejenige Zone unseres Erdballs, die zwischen dem dreißigsten und achtundvierzigsten Grade der Breite enthalten ist, hat weit mehr geistreiche Leute aufgewiesen, als andere Himmelsgegenden, wo der Grad der Wärme mehr oder weniger gemäßiget ist. Eine gewisse Menge

ge von spirituösen Substanzen, wenn sie mit gewissen Temperamenten verbunden werden, beschleunigt die Gedanken, und befreyt, so zu reden, den Geist von gewissen Fesseln, anstatt daß sie, wenn ihre Portion zu groß ist, die Kräfte des denkenden Wesens in Unordnung bringen.

Daher kommen die figürlichen Redensarten: **Wärme der Seele, hizige Einbildungskraft, Feuer des Genies** u. s. w. die bey allem dem kein Mensch, den Verfasser ausgenommen, nach dem Buchstaben nimmt, weil niemand in der That glaubt, daß eine Kraft der Seele eine feurige oder brennbare Materie sey, die im physischen Verstande sich entzünden oder brennen könne.

Der **Wiz** ist eine Leichtigkeit, eine lange Reihe von Ideen in Geschwindigkeit durchzulaufen und ihre Verwandschaften oder Aehnlichkeiten zu bemerken. Die Seele denkt mit desto grösserer Behendigkeit, je geschwinder die Bewegungen der Fibern im Gehirn oder der Nervenfeuchtigkeit auf einander folgen, und um die verschiedenen Aehnlichkeiten und Verhältnisse ihrer Ideen schnell wahrnehmen zu können, muß die Empfindung davon sehr lebhaft und ungehindert seyn, welches auf einer

grössern Beweglichkeit der Sinnwerkzeuge beruht. Auf diese Weise hängt der Wiz von dem physischen ab, und ist dem Einfluß vieler materiellen Ursachen unterworffen. Wir wollen bey einem Beyspiel stehen bleiben, welches der Verfasser so oft anführt, und untersuchen, in wie ferne man sagen könne, daß der Wein wizig mache. Dieses flüßige Wesen, das wie ein Stimulans wirkt, reizt unsere Fibern, beschleunigt und stärkt ihre Bewegungen, befördert den Umlauf des Bluts, und treibt mit einer Art von Gewalt die Feuchtigkeiten gegen den Kopf. Wir wollen also annehmen, die Fibern in dem Gehirn eines Menschen bewegten sich, in seinem natürlichen Zustande, mit allzugrosser Langsamkeit und Mühe, und eben dieser Mensch tränke so viel Wein, als nöthig wäre, um ihnen, ohne sie in Unordnung zu bringen, die gehörige Lebhaftigkeit mitzutheilen; so wird die Wirkung des Weins diese seyn, daß die Seele in den Stand gesezt wird, schnell durch eine grosse Reihe von Vorstellungen zu gehen, und von ihnen lebhaft gerührt zu werden. Aber, wenn die Seele dieses Menschen nicht fähig ist, diese Ideen untereinander zu verbinden, die Aehnlichkeiten darinn zu entdeken, den Umfang derselben einzusehen, so wird ihm der Wein diese Fähigkeiten

higkeiten niemals mittheilen. Die starken Empfindungen werden in seinem Kopfe schleunig auf einander folgen, aber sie werden sich nicht darinn verbinden, und es wird nichts daraus entstehen. Man dürfte vielen Leuten Champagnerwein zu trinken geben so viel man nur für gut fände, man würde sie dadurch nie fähig machen, einen einigen Vers des verlohrnen Paradieses hervorzubringen, das Milton, der nichts als Wasser trank, verfertigt hat. Der Wein giebt also nur denjenigen Verstand, die schon Verstand besitzen, oder eigentlicher zu reden, er giebt nicht den Verstand und Wiz, sondern er hilft blos der Seele ihre Kräfte leichter auszuüben. Er giebt nur Dichtern Verse ein, und nur diejenigen reden und schreiben durch ihn geistreich, die richtig zu denken wissen. Die Sinnwerkzeuge machen die Eindrüke, aber die Seele vergleicht sie, verbindet sie untereinander, und entdekt ihre gegenseitigen Verhältnisse.

Man darf sich nicht etwa einbilden, diese figürliche Redensart: der Wein giebt Verstand und Wiz, sey in dem System unsers Verfassers ohne Folgen. Sie ist vielmehr einer seiner stärksten Beweisgründe, die Existenz eines Gottes zu leugnen, und dem

höchsten Wesen, ich weis nicht welch eine rohe und blinde Natur an die Stelle zu sezen. Um zu beweisen *, daß diese nicht mit Verstand begabte Natur denkende Wesen hat hervorbringen und ihnen folglich unendlich mehr hat mittheilen können, als sie selbst hatte, läßt er es dabey bewenden, das Beyspiel des Weins anzuführen, der, ohne selbst Wiz und Verstand zu haben, solchen gewissen Leuten mittheilen könne, denen man ihn gänzlich abspricht.

Was würde aus der Philosophie werden, wenn es angienge, uneigentliche Redensarten, deren man sich im gemeinen Leben, in der Dichtkunst oder Rhetorik bedient, nach dem Buchstaben zu nehmen? Es ist z. B. die gewöhnliche Sprache der Dichter, von der Liebe als von einem Feuer oder einer Flamme zu reden; dieser einige Gedanke hat zu tausend wizigen Einfällen Anlas gegeben, die in dem Munde eines Weltweisen, der nach dem eigentlichen Sinn der Worte verstanden seyn will, Ungereimtheiten seyn würden. Man verzeiht es Cowleyn, wenn er die kaltsinnigen Blike seiner Geliebten mit Brennspiegeln vergleicht, die aus Eis gemacht sind, und

* 8ter Abschnitt.

und wenn er behauptet, die heisse Zone könne bewohnt werden, weil er mitten in der Glut, die sich in seinem Herzen entzündet hätte, noch leben könnte. Aber was würde man von einem Philosophen denken, der, um die Erscheinungen der Liebe als eine Leidenschaft der Seele zu erklären, uns überreden wollte, daß das Herz eines Verliebten wirklich von Flammen verzehrt würde?

Fortsezung des neunten Abschnitts.

Natürliche Gründe der Geselligkeit; von der Moral und Politik.

Innhalt.

Der Endzwek des Menschen ist, sich zu erhalten, und sein Daseyn glüklich zu machen. Seine eigenen Kräfte geben ihm hiezu die Mittel an die Hand. Die Erfahrung sowohl als die Vernunft zeigen ihm nicht nur, daß er ohne den Beystand anderer Menschen nicht glüklich seyn kann, sondern sie lehren ihn auch, auf welche Art er ihren Beyfall und ihr Wohlwollen erwerben könne. Auf die nothwendige Verschiedenheit der Wirkungen, die unsere Hand-

lungen auf andere Menschen machen, gründen sich die Begriffe des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters. Die Tugend ist alles dasjenige, was den Menschen, die in Gesellschaft leben, wirklich und beständig nüzlich, das Laster hingegen, was ihnen schädlich ist. Der Tugendhafte ist also derjenige, dessen Handlungen in allen Fällen das Wohl seiner Nebenmenschen zur Absicht haben; der Lasterhafte, dessen Betragen dahin gehet, andere, und sich selbst durch andere unglüklich zu machen. Pflichten sind diejenigen Mittel, die uns die Vernunft und Erfahrung, als zu unserm Glück nothwendig, vorschreibt. Das Glück ist ein Zustand, dessen Dauer wir wünschen, und dessen Werth durch die Länge der Dauer und durch die Lebhaftigkeit bestimmet wird. Die Gewohnheiten, die wir durch das Temperament und die Erziehung annehmen, haben einen erstaunlichen Einfluß sowohl auf unsere Meynungen, als auf unsere Handlungen. -- Die Politick muß sich auf das Wesen und den Endzweck der Gesellschaft gründen, das ist, auf den allgemeinen Nutzen. Das Gesetz ist die Summe des Willens der Gesellschaft, und bestimmt

das Betragen der einzelnen Glieder derselben. Diejenigen Personen, die die Gesellschaft zu Auslegern ihres Willens und zu Bevollmächtigten der vollziehenden Gewalt (pouvoir exécutif) bestellt, werden Obrigkeiten, Regenten, Gesezgeber genennt. Ihre Macht ist nur in so ferne rechtmäßig, als sie auf die ungezwungene Einwilligung der Gesellschaft gegründet ist, die, nach Maasgabe ihrer Vortheile, die Gewalt, die sie ihren Vorstehern anvertrauet hat, widerruffen, aufheben, einschränken oder ausdehnen kann. Sind diese Vorsteher nicht gerecht und billig, so verschaffen sie der Gesellschaft keinen Nutzen, und verlieren daher das Recht über solche zu gebieten. Dadurch, daß die Völker diese Wahrheiten nicht eingesehen, oder keinen Gebrauch davon gemacht haben, sind sie in die allerschmählichste Knechtschaft verfallen. Da die Furcht der einige Zaum ist, den die Gesellschaft ihrer Obrigkeit anlegen kann; so sollte sie dadurch ihre Macht einschränken, und sich einen hinreichenden Theil derselben vorbehalten, um sie in die Unmöglichkeit zu sezen, ihr zu schaden. — Die Gesetze, die Regierungsform, öffentliche Beyspiele, sollten unsern

Kräften die zum allgemeinen Besten gehörige Richtung geben. Aber unter uns haben die Erziehung, die Religion, die Gesetze, die eingeführten Meynungen, alles beygetragen, uns lasterhaft zu machen.

Anmerkungen.

1) Ich gebe zu, daß unter der Menge von Büchern, die von der Moral und dem Rechte der Natur, als dem Grund derselben, handeln, sich sehr wenige befinden, deren Grundsätze natürlich sind. Ihre Verfasser waren meistens bessere Rechtsgelehrte, Theologen oder schöne Geister, als Weltweise, und gaben sich, jeder nach seiner Art, Mühe, eine Wissenschaft zu verwirren, die die einfachste und deutlichste von allen seyn sollte und seyn könnte.

Die in dem Justinianischen Gesetzbuch mehr als in dem Gesetzbuch der Natur bewanderte Rechtsgelehrte haben die Moral mit einem Wust von Wörtern und Begriffen überhäuft, die sie aus dem römischen Rechte gezogen haben, und die in jener Wissenschaft keinen Sinn darbieten, man müste denn damit einen ganz andern Verstand verknüpfen,

als

als den sie gewöhnlich im gemeinen Leben haben. Geschieht es, daß sie zuweilen hie und da noch erträgliche Erklärungen von dem geben, was sie Gesetze, Verordnung, Verbindlichkeit, Recht, Zurechnung (imputation) u. s. w. nennen, so haben sie dagegen ihren Kopf so voller Ideen und Redensarten der Gerichtstube, daß sie vielmehr die Pandekten als die Natur auszulegen scheinen.

Die Gottesgelehrten sind öfters auf andere Abwege gerathen. Sie verliessen die natürliche Lehrart, weil sie ein ungegründetes Mistrauen in sie setzten; sie verkehrten die Ordnung der Sätze, setzten unerwiesene Wahrheiten an die Stelle der Gründe, entlehnten eine Art zu reden, die mehr der Theologie als der natürlichen Vernunftlehre angemessen war, und predigten oft, wo sie beweisen und analysiren sollten.

Der Wille des höchsten Wesens und seine moralischen Eigenschaften geben nicht den Grundbegrif, aus dem die Mittel herzuleiten sind, welche den Menschen zur Glückseeligkeit führen können. Die Natur, als Dollmetscherin dieses Willens und dieser Eigenschaften, muß zuerst zurathgezogen werden, und ihre Betrachtung führt uns glücklicherweise auf

diejenigen Wahrheiten, die diese Schriftsteller aus Mangel der Methode oder aus übelverstandenem Eifer, zum Grund ihrer Untersuchungen machten, ohne sich durch nöthige Beweise dazu berechtiget zu haben.

Von den schönen Geistern ist am wenigsten zu hoffen, daß man durch ihre Hülfe mit sichern Schritten in dieser Wissenschaft gehen könne. Sie sind wahre Proteuse, die der Sittenlehre unaufhörlich veränderte Gestalten geben, die mehr um ihre Einkleidung als um ihre Gründe bekümmert sind, die das schöne lieber als das wahre suchen, die Allegorien gebrauchen, wo man Erklärungen fordert, und die endlich zu einer schönen Wendung die Zeit gebrauchen, die sie zur Untersuchung eines Grundsatzes hätten anwenden können.

Wir sind unterdessen weit entfernt, diese verschiedenen Lehrarten ohne alle Einschränkung zu verwerffen. Wegen der unendlichen Verschiedenheit die die Natur unter den Menschen gemacht hat, können sie in mancherley Betracht nützlich seyn. Es kann Leute geben die Puffendorfs Art zu schliessen für sehr gründlich halten; andere, die leichter zu erbauen als zu unterrichten sind; andere die

durch

durch nichts als durch einen witzigen Einfall gerührt werden. Es mag also ganz gut seyn, daß man sich in Ansehung des Unterrichts nach der Art von Köpfen richte, die man vor sich hat, so wie sich nicht alle Speisen für alle Mägen schicken. Aber bey allem dem ist es zu bedauren, daß man nicht anders verfährt oder verfahren kann. Das Resultat so vieler entgegengesetzter Methoden wird immer ein Labyrinth unbestimmter Begriffe seyn, in welchem sich die Vernunft verliert. Man streitet ohne Aufhören, die Hirngespinste werden mit der Wirklichkeit vermengt, die Bände über die Sittenlehre nehmen täglich zu; und anstatt weiter zu kommen, weis man gar nicht mehr woran man ist. Nur der Philosophie kommt es zu, diese Wissenschaft durch sichere Grundsätze zu bestimmen. Unser Verstand wird sich damit befriedigen, wenn er sieht, daß solche aus unserer Natur und den beständigen Verhältnissen, in welchen wir gegen alle übrige Wesen stehen, hergeleitet worden.

Aber in dem Munde eines Fatalisten ist die Moral nichts als ein unverständliches Geschwätze. Kaum fängt er an darüber zu reden, so widerspricht er sich selbst. „Alle unsere

„sere Handlungen, alle unsere Gedanken sind „nothwendige Folgen unserer Organisation.„ Dies ist die durch das ganze Werk verbreitete Lehre unseres Verfassers. Aendre er also diese unglückliche Organisation, die unserer Freyheit zuwider ist, aber er höre auf, uns durch seine Vorwürfe als freye Wesen zu behandlen. Hängt es von der Uhr ab, sich selbst auszubessern, wenn sie nicht richtig geht? Noch mehr. Der Verfasser, der sich einfallen läßt, einer Maschine Lehren zu geben, vergißt, daß er selbst eine Maschine ist. Dies ist, als wenn die Windmühle mit der Wassermühle zanken wollte, daß sie einen andern Gang habe?

2) Die Tugend ist, nach dem Verfasser, alles dasjenige, was in der That und unveränderlich denen in Gesellschaft lebenden Menschen nützlich ist. Aus dieser schönen Erklärung folgt, daß ein fruchtbarer Acker sehr tugendhaft ist, weil er denen in Gesellschaft lebenden Menschen wahre und beständige Vortheile verschaft. Die Tugend, ob sie gleich an sich sehr nützlich ist, muß von dem Nutzen selbst unterschieden werden. Sie besteht in einer unveränderlichen Bereitwilligkeit gutes zu thun; allein ob sie uns gleich an andern gefällt und unser Glück befördern hilft, so können

nen ihre Wirkungen doch nicht immer statt finden, weil sie von tausend Umständen abhängen, die nicht allemal in unserer Macht stehen. Das aufrichtige und anhaltende Verlangen, das allgemeine Beste zu befördern, bezeichnet den tugendhaften Mann, so wie sich der Lasterhafte durch eine verdorbene Neigung zur moralischen Unordnung zu erkennen giebt. Nicht das Gute das aus einer Handlung entspringt, sondern die Großmuth, die Zuneigung, die Dankbarkeit, die Menschenliebe, sind der Gegenstand unserer Hochachtung. Wir verachten den Lasterhaften, wenn auch seine Handlungen zu unserm Vortheil ausschlagen sollten. Die Absicht bestimmt ihren sittlichen Werth.

Wenn die Tugend blos nach Maasgabe des Nutzens für die Gesellschaft abgemessen würde, so ist offenbar, daß Nero tugendhafter als Epiktet gewesen wäre. Der Kaiser machte durch Austheilung der Aemter an seine Unterthanen eine Menge Glückliche, anstatt daß der, der ein Knecht und arm war, keinem Menschen gutes thun konnte. Nein, der mächtige Bösewicht, der dem rechtschaffenen Manne Ketten anlegen läßt, und ihn in Unthätigkeit setzt, kann ihm deßwegen seine

Tugend

Tugend nicht nehmen; er giebt ihr vielmehr einen mächtigern Glanz. Das Wohlwollen hat in der Seele allein seinen Sitz, seine Wirkungen aber können durch die Zeit, durch den Ort, die Menschen und tausend Umstände eingeschränkt werden. Wie vielmal würde man unrichtig urtheilen, wenn man dem Scheine nach richten wollte, da das Laster so oft diese Larve annimmt, um sich die Vorrechte der Tugend zuzueignen?

Es scheint, der Verfasser sey mit seiner eigenen Erklärung nicht zufrieden, weil er uns sogleich einen andern Begriff von dem tugendhaften Menschen giebt. Seiner ersten Definition zufolge hätte er sagen sollen, der Tugendhafte sey derjenige, der seines gleichen beständig gutes thut. Er erklärt ihn hingegen als ein Wesen, das sich bestrebt, dieses gute zu thun.

Uebrigens urtheilet man sehr unrichtig, wenn man behauptet, es finde keine Tugend statt, als die sich auf das Wohl der Gesellschaft beziehe. Sollte es denn keine Tugenden geben, die blos den, der sie ausübt, glücklich machen? Nein, sagt der Verfasser, man nennt es alsdann Vernunft und Klugheit. -- Blosses Wortspiel! Seiner Meynung nach lassen wir

es uns nur deswegen angelegen seyn, das Glück anderer zu befördern, weil wir ihre Gunst dadurch zu erwerben suchen, und weil die Erfahrung lehre, daß diese zu unserer Glückseeligkeit nothwendig sey. Alle Tugenden sind also die Wirkung der Klugheit, und wir haben nur eine und ebendieselbe Absicht, wenn wir andern und uns selbst Vortheile zu verschaffen gedenken. Ist aber ein Mensch, der sich selbst Schaden thut, nicht zu gleicher Zeit der Gesellschaft schädlich, von der er ein Glied ist? Die Pflichten gegen sich selbst verletzen und der Gesellschaft Schaden thun, sein eigenes Glück suchen und das Glück anderer befördern, sind Begriffe, deren einer sich in dem andern verliert, und welche durch keinen Unterschied können getrennt werden.

In dem System des Verfassers ist der Tugendhafte ein Kind, das sich in acht nimmt die Finger an das Licht zu halten, weil es empfunden hat, daß das Feuer brennt. Hofnung oder Furcht machen also allein die Menschen gerecht, gut, dankbar, grosmüthig, ehrliebend und patriotisch. Wir wollen es nicht dabey bewenden lassen, den Verfasser zu bedauern, daß er sich so niedrige Begriffe von der Tugend macht; wir müssen ihn noch fra-

fragen, wie es komme, daß blosse Handlungen der Klugheit Antheil, Bewundrung, Hochachtung und zärtliche Neigung, für diejenigen die sie ausüben, erwecken?

3) Einige übertriebene Ausdrücke ausgenommen, so sind die Anmerkungen des Verfassers über den Einfluß der Gewohnheit und der Erziehung wahr, aber sehr gemein. Ich erinnere mich schon oft gelesen zu haben, daß man sich für üblen Gewohnheiten hüten, und sich gute erwerben solle, daß es dienlich sey, der Jugend eine gute Erziehung zu geben, und daß man dem Laster und dem Irrthume die Vernunft entgegensetzen müsse.

Hobbes behauptet, es sey der Natur eines jeden körperlichen Wesens, welches oft auf einerley Weise bewegt worden ist, gemäs, daß es je mehr und mehr eine grössere Fertigkeit und Leichtigkeit erhalte, eben dieselben Bewegungen hervorzubringen. Und dieses ist es auch, setzt der Verfasser hinzu, was die Fertigkeit sowohl im moralischen als physischen Verstande ausmacht.

Mir kommt die Meynung des Hobbes sehr wunderlich vor. Es lautet besonders, wenn man sagt, eine Kugel, die man zwanzigmal,

zigmal, tausendmal gegen die linke Seite zu gerollt hat, behalte eine gewisse Neigung vielmehr für diese als für die rechte Seite. Ich gestehe, niemals bemerkt zu haben, daß eine Miethkutsche, die zwanzig Jahre in der Gasse St. Denis gedient hat, leichter in dieser Strasse, als in S. Victor gehe, wo sie nur zwey oder dreymale gebraucht worden. Ich würde es besonders sehr ausserordentlich finden, wenn ein Wagen, der sehr oft an einerley Ort gezogen worden ist, endlich einmal für sich selbst dahin fahren würde. -- Es scheint vielmehr der Natur der Körper gemäs, gegen Bewegung und Ruhe gleichgültig zu seyn, und man beobachtet, daß beständig eben dieselbe Kraft erfordert wird, um eben dieselbe Wirkung hervorzubringen. Es ist zwar bekannt, daß die elastischen Körper nach und nach ihre Schnellkraft verlieren, wenn sie zu oft gebogen werden; dies beweist aber gerade, daß die Wiederholung der Bewegung, die Körper zur Bewegung ungeschickter mache. Wie mag es doch dem Verfasser einfallen, die Physik in Hobbes Schriften zu studiren?

4) Der Verfasser des Systems der Natur, der die Nothwendigkeit der Gesetze

und der obrigkeitlichen Gewalt zugiebt, untersucht ihren Ursprung in der Folge dieses Abschnitts. Bey der Beurtheilung seiner Sätze werden wir suchen in derjenigen Mittelstrasse zu bleiben, die gleich weit von dem Geiste der Unabhängigkeit, der einen Mangel der Einsicht oder der Redlichkeit verräth, und von dem Geiste der Sclaverey, der die Menschheit erniedriget, entfernt ist.

Die Herrschaft wird auf zweyerley Weise erhalten; entweder durch die ungezwungene Einwilligung der Gesellschaft, oder durch die Gewalt. Nach der Meynung des Verfassers ist nur die erste Art rechtmäßig. Alle übrige bezeichnet er unter den Namen Gewaltthätigkeit, angemaßte Eingriffe und Räuberey.

Vor allen Dingen ist zu bemerken, daß hier das Wort **rechtmäßig** entweder keinen Sinn hat, oder daß man dasjenige darunter versteht, was den wahren Vortheilen der Gesellschaft gemäs ist. Eine jede Regierungsform, ihr Ursprung mag auch seyn welcher er will, ist also rechtmäßig, sobald sie das Wohl der Nation zum Augenmerk hat; unrechtmäßig, sobald dieses Wohl darunter leidet.

Der

Der Verfasser verlangt, ein Volk, welches sich aus eigener Bewegung einen Herrn erwählt, solle sich gegen diesen Herrn auflehnen, so oft es nur seine Vortheile erheischen. Es ist hier nicht die Frage, ob ein Volk, welches von einem auswärtigen Fürsten mit gewaffneter Hand angegriffen wird, sich soll überwinden lassen; das Glück der Waffen muß dies entscheiden. Es ist ferner nicht die Frage, ob dieses Volk, nachdem es sich hat überwinden lassen, den Ueberwinder als seinen Herrn erkennen soll; dies hiesse fragen, ob es besser sey, sich ausrotten zu lassen, als zu gehorchen. Es kommt also darauf an, ob in der Folge, und wenn sich die Gelegenheit darbietet, das Joch abzuwerffen, der Vortheil der Nation es mit sich bringe, solches zu thun, oder mit andern Worten, ob die Empörung dieser Nation rechtmäßig sey? Wir müssen hier nothwendig unterscheiden. Ist die Nation unter der Regierung, der sie sich hat unterwerffen müssen, glücklich, so wird sie sich wohl nicht empören, oder ihre Empörung würde unrechtmäßig seyn. Ist sie hingegen unglücklich, so muß sie vor allen Dingen sich prüfen, ob sie stark genug sey, sich der Gewalt zu entziehen, die sie niederdrückt, und ob sie sich nicht, wenn sie auch wieder

frey geworden, innerlichen weit gefährlichern Unruhen aussetze, oder ihren Nachbarn zur Beute werden könne. Setzt man nun voraus, daß diese Nation zu schwach sey, oder daß sie nicht vermuthen könne, bey dem Tausch zu gewinnen, so kann man nicht sagen, daß ihre Empörung rechtmäßig, das ist, ihren wahren Vortheilen gemäs sey. Was gehört also dazu, sie rechtmäßig zu machen?

1. Die Regierung des Eroberers muß so beschaffen seyn, daß die allgemeine Glückseeligkeit mit ihr nicht bestehen kann. 2. Die Nation muß stark genug seyn, um sich dem Joche entziehen zu können. 3. Sie muß sich nicht grössern Uebeln aussetzen, als diejenigen sind, die sie vermeiden will. Die Rechtmässigkeit der oberherrlichen Macht hängt einig und allein von der Art ab, wie sie verwaltet wird, und nicht von der Art wie man sie erhalten hat.

5) Es ist einem Weltweisen, ja sogar demjenigen der es nicht ist, erlaubt, dieser oder jener Regierungsform den Vorzug für andern einzuräumen, die Vortheile der einen geltend zu machen, und die Gebrechen der andern zu zeigen. Der Herr v. Montesquieu giebt eine vorzügliche Neigung für die

die englische Staatsverfassung zu erkennen, und unerachtet er im Schoose seines Vaterlandes diese Regierungsform erhebt, so beschuldiget ihn doch niemand, der Pflicht des Bürgers und des Unterthanen zuwider gehandelt zu haben. Hätte es der Verfasser dabey bewenden lassen, blos seine Meynung zu sagen, und uns diejenige Regierungsform als die vorzüglichste darzustellen, in welcher die Gesellschaft die Gewalt, die sie ihren Vorstehern anvertraut, einschränkt und sich einen hinreichenden Theil vorbehält, um den schädlichen Eingriffen vorzubeugen; so könnte sein System in diesem Stücke nicht für gefährlich gehalten werden. Da es keine in allem Betracht vollkommene Regierungsform giebt, so streitet man seit undenklichen Zeiten darüber, welches die beste sey, und es würde ungerecht seyn, wenn man es übel nehmen wollte. Aber es ist ein himmelweiter Unterschied, einer Verfassung den Vorzug zu geben, und zu behaupten, die übrigen alle seyen unrechtmäßig. Wenn man auch beweisen könnte (welches ich hier nicht untersuchen will), daß ein Staat, wie ihn der Verfasser vorschlägt, ohne Widerrede der vollkommenste sey, so würde man unrichtig daraus schliessen, daß es der Vortheil eines jeden Volkes ohne Un-

Unterschied mit sich bringe, die Regierungsform, unter welcher es lebt, zu verändern, wenn sie von der verschieden ist, die man uns als die beste anpreist. Man muß entweder das allgemeine Beste verkennen, oder hassen, wenn man eine Nation bereden will, sich wider seine Regenten aufzulehnen. Die Staatskunst und die Geschichte zeigen zur Genüge, daß die Völker immer dabey mehr verlieren als gewinnen, es müsten denn besondere sehr seltene Umstände obwalten. Ins besondere würde ein Staat, in welchem weder Tugend noch Einfalt der Sitten herrschen, diese Freyheit nicht vertragen können, die nach der Ermahnung des Verfassers diejenigen Nationen, die sie verlohren haben, wieder zu erhalten trachten sollen; sie würde ihnen, ohne allen Zweifel, weit schädlicher als nützlich seyn. Eine verderbte Gesellschaft, die nicht mehr als eine moralische Person betrachtet werden kann, weil sie nicht mehr einen eigenen Willen hat, würde dabey nothwendig ein blutiges Schaugerüste bürgerlicher Zerrüttungen werden. Die Anarchie, die tausendmal schlimmer als die unumschränkte Gewalt ist, würde alle Stände, alle Ordnung vermengen und verkehren, und die Nation würde, wenn sie lange genug in ihre eigenen Eingeweide

ge-

gewütet hätte, gezwungen werden, den Hals wieder unter das Joch zu beugen, welches eine unbedachtsame Hitze abgeschüttelt hatte.

Ein Mensch hat das Recht, etwas zu thun, wenn er, indem er es thut, nicht wider sein wahres, dauerhaftes Glück handelt. Eben dieser Satz findet auch in Ansehung der Gesellschaft statt, die alsdenn als eine moralische Person angesehen wird.

Der Despotismus, der kein anderes Gesetz als den eigensinnigen, augenblicklichen Willen des Regenten kennt, ist allen wahren Vortheilen eines Staatskörpers entgegengesetzt. Ein Volk, das sich davon zu befreyen sucht, läuft niemals einige Gefahr, weil die Sclaverey der äusserste Grad des Elends ist; es hat nicht nur das Recht, diese Regierungsform nicht anzunehmen, sondern es steht ihm auch zu, sie zu vernichten, wenn es unglücklich genug ist, in ihre Hände zu fallen.

Unter allen christlichen Staaten ist kein despotischer. Der Herr v. Montesquieu hat sehr gründlich gezeigt, daß diese ungeheure Verfassung mit der christlichen Religion unverträglich sey. Das Ansehen der europäischen Regenten ist durch die Gesetze mehr oder weniger

niger eingeschränkt. Der Vortheil der Völker erfordert ohne Zweifel, diese Gesetze aufrecht zu erhalten, weil sie die Bürgen der allgemeinen Freyheit sind. Wer kann also wohl in Abrede seyn, daß eine Nation nicht das Recht habe, sich der unumschränkten Gewalt zu widersetzen, die eine unaufhörliche Uebertrettung eben dieser Gesetze ist?

Um aber dem Satze unseres Verfassers näher zu kommen, so wollen wir annehmen, daß ein Regent diejenige Gewalt, die ihm die Gesetze ertheilen, misbrauche, und, anstatt sich ihrer zum Wohl seiner Unterthanen zu bedienen, zu ihrer Unterdrückung anwende; darf sich die Nation einer solchen Gewalt entziehen? Ich antworte, daß es wenig Fälle gebe, wo es, alles wohl überlegt, einem Volke zuträglich sey, es zu thun. Eine oberherrliche Macht ist in der Gesellschaft nothwendig. Könnte sie damit gewisse Wesen bekleiden, die über das menschliche Geschlecht an Weisheit und Güte erhaben wären, so ist kein Zweifel, daß die Völker unendlich glücklicher seyn würden. Da aber der Irrthum das Loos der Menschen ist, so muß die Gesellschaft wohl auf diesen hohen Grad der Glückseeligkeit Verzicht thun. Unterwirft sie

sich

sich der Herrschaft der Menschen, so darf sie sich nicht wundern, wenn diese zuweilen vergessen, daß ihre Gewalt Grenzen habe. Hätte sie sich vorgenommen, keinen Misbrauch zu gestatten, so müste sie beständig in Waffen seyn. Der Regent und die Nation wären unaufhörlich in Krieg verwickelt, und der immerzu in Bewegung und Gefahr sich befindende Staat würde keinen Bestand gewinnen können. Ist also das Unrecht, das der Regent seinen Unterthanen thut, geringer, als die Uebel die aus einer Rebellion entspringen, so muß die Gesellschaft Gedult haben, und wo es möglich ist, den Regenten durch Vorstellungen zu gewinnen suchen. Hier gilt der Ausspruch des Tacitus, daß man die übeln Regierungen wie die unfruchtbaren Jahre ertragen müsse. Wenn aber die oberherrliche Gewalt unerträglich ist; wenn sie offenbar auf den Untergang der Freyheit und des Glücks der Nation hinausgeht, wenn sie sich in Tyranney verkehrt: dann erfordert es das allgemeine Wohl, sich den Gewaltthätigkeiten des Regenten mit Macht entgegenzusetzen, der anstatt der Vater des Volks, sein Peiniger geworden ist. Der Verfasser hat Recht, wenn er sagt, daß keine Gesellschaft ihren Oberhäuptern das unwiderrufliche Recht, ihr zu

 schaden,

schaden, einräumen könne. Ich sage noch mehr: Keine Gesellschaft auf Erden hat noch je dieses widersinnige Recht irgend jemand zugestanden.

Bishieher habe ich von den Rechten eines Staatskörpers, die er gegen seine Oberherren hat, gehandelt. Was die Privatpersonen anlangt, so steht es ihnen auf keine Weise zu, daß die allgemeine Ruhe von ihrer Willkühr abhänge. Das Wesen einer Regierung bringt es mit sich, daß die Person des Regenten heilig und unverletzlich sey, so lang er nicht durch Tyranney sein Reich verwirkt hat. Da es nun allein von der gesamten Gesellschaft abhängt, ihn seiner Vorrechte verlustig zu erklären, so ist kein Fall, wo Privatpersonen rechtmäßigerweise auf sein Ansehen oder seine Person Eingriffe wagen könnten.

Es ist noch, ehe wir diese Materie verlassen, eine wesentliche Anmerkung zu machen. Nichts ist leichter als über die Staatskunst zu schreiben und zu reden; nichts ist schwerer als die Theorie in Ausübung zu bringen. In Büchern ist alles ganz leicht und natürlich; man erschaft sich eingebildete Gesellschaften, und ordnet die Umstände nach eigenem Gutbefinden.

In

In so verwickelten Regierungsformen als ein grosser Theil der unsrigen ist, würde es zum Beyspiel sehr schwer zu bestimmen seyn, was eigentlich der Körper einer Nation sey, und wem es folglich zustehe, zu entscheiden, ob die Regierung unerträglich sey. Der Pöbel ist zu unwissend, als daß er hierinn Schiedsrichter seyn könnte; bey der geringsten Steuer oder Auflage klagt er über Tyranney. Der Adel, der vielleicht würdiger wäre, die Nation vorzustellen, hat öfters andere Vortheile und Angelegenheiten als das Volk; zuweilen sind diese Vortheile für den übrigen Theil der Gesellschaft gleichgültig oder von geringer Erheblichkeit; zuweilen ist er deswegen mit der Regierung nicht zufrieden, weil er von selbiger ausgeschlossen ist. Der vermischte Stand, so wie die Gelehrten, die Kaufleute, u. s. w. hat hiezu noch weniger Beruf, weil so verschiedene Arten von Ständen eben so viel verschiedene Meynungen und Angelegenheiten hätten, und alsdenn die Nation eine blosse Chimäre seyn würde. Der Fall ereignet sich sehr selten, wo in allen Klassen des Staats die Willensmeynungen übereinkommen, und derjenige Fürst, der sie alle wider sich hätte, müste ein Ungeheuer von Thorheit oder Grausamkeit seyn.

6) Der

6) Der Verfasser wirft den Regenten vor, sie bildeten sich ein, sie wären die Eigenthumsherren der Nationen, sie hätten ihre Gewalt vom Himmel empfangen, sie dürften niemand als Gott von ihren Handlungen Rechenschaft geben, und, da sie von einer höhern Gattung als die unsrigen wären, seyen sie ihrem Volke nichts schuldig.

Wenn die Regenten Eigenthumsherren der Nationen wären, so würden wir ihre Sclaven nach dem Verstande des römischen Rechts seyn, das ist, anstatt Menschen wären wir Sachen, darüber unsere Herren nach Gutbefinden schalten und walten dürften. Verschiedene Rechtsgelehrte haben in der That diesen für das menschliche Geschlecht so schimpflichen Satz zu behaupten keine Scheu getragen. Aber der Zustand der gegenwärtigen Verfassungen, selbst der allerwillkürlichsten, beweißt zur Genüge, daß man von diesem Irrthume zurückgekommen ist, wenn es anders jemals Fürsten gegeben hat, die von dem Gift der Schmeichler so sehr verderbt worden, daß sie ihm in ihren Herzen Platz geben konnten.

Es ist unleugbar, daß die Macht der Regenten sich auf die Einwilligung der Nationen

tionen gründe, ohne welche überhaupt keine oberherrliche Macht bestehen könnte. Aber in denjenigen Staaten, wo die Grundgesetze dem Regenten den Auftrag machen, nach seinen besten Kräften und Einsichten das Wohl der Gesellschaft zu verwalten, kann der Regent mit Recht behaupten, daß er niemand als Gott von seinen Handlungen Rechenschaft zu geben habe. Hingegen in einem Staate, wo vermöge der innern Verfassung der Regent gehalten ist, sich mit den übrigen Gliedern über die allgemeinen Angelegenheiten zu berathschlagen, ist es sonnenklar, daß es ausser der Gottheit noch Menschen auf Erden gebe, die ihn über sein Betragen zur Rede setzen können.

Wehe dem Oberherrn, der in der Meynung steht, der Gesellschaft nichts schuldig zu seyn! Unwürdig des heiligen Namens, den er trägt, verkennt er die Quelle seiner Macht und seiner wahren Vortheile. Mit welchem Rechte kann er Ehrerbietung, Unterwerfung und Liebe von seinem Volke fordern? Die grösten Wütriche waren nie so unverschämt, dergleichen Lehrsätze öffentlich zu bekennen.

Dieser

Dieser Abschnitt endigt sich mit einer langen Strafpredigt über die Verderbnis der Zeiten und die kläglichen Folgen einer übeln Staatsverwaltung. Man findet darinn richtige, aber ziemlich gemeine Anmerkungen. Einige seiner Sätze habe ich beurtheilt; die andern aber, die er hier blos als Redner vorträgt, und auf die er in der Folge seines Werks wieder als Philosoph zurückkommt, werde ich in andern Abschnitten zu untersuchen Gelegenheit nehmen.

Zehnter Abschnitt.

Unsere Seele hat ihre Begriffe nicht aus sich selbst. Es giebt keine angebohrne Ideen.

Innhalt.

Diejenigen, die aus der Seele eine von dem Körper verschiedene Substanz machen, behaupten, daß sie das Vermögen habe, Ideen aus ihrem eigenen Wesen zu ziehen. Sie stellen sich vor, der Mensch bringe bey seiner Geburt gewisse Begriffe mit auf die Welt, und nennen diese Begriffe angebohrne Ideen. Dieser Annahme zufolge haben einige vorgege-

gegeben, wir könnten noch wie gegenwärtig denken, wenn gleich nichts materielles ausser uns befindlich wäre. Andere behaupteten sogar, die ganze körperliche Welt sey ein Schattenspiel der Einbildungskraft. Wir erhalten alle unsere Begriffe vermittelst der Sinnen, und die Seele wirkt in keinem einigen Augenblicke ihrer Dauer durch sich selbst. Aus dieser Wahrheit ergiebt sich, daß der Begriff einer unmateriellen Substanz ein Hirngespinst ist, weil kein einiger sinnlicher Gegenstand solchen in uns hat erregen können. Aus eben dieser Ursache ist dasjenige, was die Sittenlehrer das innere moralische Gefühl nennen, eine blosse Chimäre. Der sogenannte physische Instinct ist nichts als die Wirkung eines Bedürfnisses unseres Körpers, einer anziehenden oder zurückstossenden Kraft bey den Thieren und Menschen. Unsere Erfahrungen leiten uns maschinenmäßig in unsern Handlungen, und um diese Leichtigkeit, mit der wir diese Erfahrungen anwenden, zu bezeichnen, hat man den Ausdruck Instinct erfunden. Der Mensch und das Vieh haben gleichen Instinct, und es ist zwischen diesen beiden Klassen von Wesen

kein

kein anderer Unterschied, als die Verschiedenheit ihrer Organisation. — Wenn nichts in den Verstand kommt, als durch den Weg der Sinnen, so ist es ausgemacht, daß alle Ideen, die man nicht mit einem durch sie bemerkten Gegenstande verbinden kann, Hirngespinste oder Wörter sind, die keinen Verstand haben. Dergleichen sind die Ideen von der Seele und von Gott. Wären die Menschen von dieser Wahrheit recht durchdrungen gewesen, so würden sie sich niemals über theologische Meynungen entzweyt haben.

Anmerkungen.

1) Gleich zu Anfang dieses Abschnitts sucht der Verfasser die Beweisgründe derer, die die Seele von dem Körper unterscheiden, zu widerlegen. Er behauptet, um ihr System von grundaus umzustürzen, brauche man nur zu beweisen, daß es keine angebohrne Ideen gebe. Dieser Ausspruch verräth entweder Unwissenheit oder Unredlichkeit. Die Lehre der Geistigkeit ist mit der Lehre der angebohrnen Ideen nicht verknüpft. Der Materialist kann sehr wohl diese letztere zugeben, nemlich er kann glauben, der Mensch

bringe

bringe bey seiner Geburt einige materielle Verfassungen des Gehirns mit auf die Welt, die er Ideen nennt. Die alten Weltweisen haben diese Meynung mit dem Materialismus verbunden, da dieselbe hingegen heutzutage von den eifrigsten Vertheidigern der Geistigkeit verworffen wird.

Es ist wahr, daß die angebohrnen Ideen von dem Cartesius angenommen worden sind, und daß dieser Weltweise der erste gewesen ist, der die Beweise für die Unmaterialität der Seele in ihr gehöriges Licht gesetzt hat. Allein wenn man nur einigermassen mit seinen Schriften bekannt ist, so sieht man, daß diese zwo Lehren sich sehr wohl voneinander trennen lassen, und daß man die eine leugnen könne, ohne der andern dadurch zu nahe zu tretten. Die Gegner der Cartesianischen Sätze haben sie allemal sorgfältig von einander abgesondert. Da sich also der Verfasser schon mit dem ersten Schritte irrt, so haben seine Einwürfe den Beweisgründen für die Geistigkeit nichts von ihrer Stärke benommen.

2) Der Verfasser irrt sich ferner, wenn er von den Anhängern der Lehre der Geistigkeit sagt, sie alleine hätten der Seele das Vermögen, sich durch ihre eigene Kraft zu bewe-

gen, zugeschrieben. Ein grosser Theil eben dieser Alten, die er alle für Materialisten hält, haben die nemliche Sprache geführt. Aristoteles, nachdem er die verschiedenen Meynungen seiner Vorgänger angezeigt hat, setzt hinzu, daß sie überhaupt darinn mit einander einig wären, die Seele als ein Wesen anzusehen, das sich seine Bewegung selbst giebt *. Dieses ist also weder eine neue Lehre, noch eine Erfindung der Gottesgelehrten.

3) Daß sich die Cartesianer mögen geirrt haben, wenn sie vorgeben, der Körper habe keinen Einfluß auf unsere Ideen, daß Mallebranchens Hypothese voller Ungereimtheiten, und Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie ein scharfsinniges Hirngespinst ist, daß Berkley, der das Daseyn der Körper als ein Blendwerk ansieht, falsche Schlüsse macht, daß eine Menge anderer sich vergeblich bemüht haben, die Vereinigung der Seele und des Körpers zu erklären -- alles dieses geht uns hier nichts an. Diese Weltweisen begnügten sich nicht, den Unterschied der beiden Wesen zu erkennen, und verfielen über die Art ihrer Vereinigung in eitle Vermuthungen. Der Verfasser

* *Aristot.* de anima, L. I. C. II.

fasser redet von ihnen als von aufgeklärten Männern, von tiefdenkenden Köpfen, und doch ist er der Meynung, um ihre Systeme zu widerlegen, sey es schon hinreichend, sie blos vorzulegen. Ob wir zwar dieser Methode bey der Beurtheilung seines Werks nicht folgen, so müssen wir doch gestehen, daß sie kurz und sehr bequem ist.

Was wir hier von der Geistigkeit gesagt haben, gilt gleichermassen von der Freyheit. Die Lehre von den angebohrnen Ideen hat ganz nichts mit ihr gemein. Unsere Sinnen mögen die einzige Quelle unserer Begriffe seyn, oder die Seele mag welche aus sich selbst schöpfen, dieses gehört nicht zu der Frage, ob wir frey, oder aus einer unbedungenen Nothwendigkeit handeln. Wir werden diese Frage in dem folgenden Abschnitte erörtern, und wollen nur noch einige Anmerkungen über die angebohnren Ideen hinzufügen.

4) Man hat oben bemerkt, daß der Verfasser der Seele, oder wie er sie eigentlich benennt, dem Gehirne das Vermögen zu empfinden und sich selbst zu verändern, zugesteht. Er giebt zu, die Seele könne ihre Empfindungen überlegen, sie durch das Ge-

dächtnis wiederholen, sich durch die Einbildungskraft neue bilden, Ideen vergleichen, verbinden, von einander absondern, kurz sich ihrer bedienen, um ein ganzes System von Erkenntnissen aufzubauen. Nun sagt er in eben demselben Abschnitte, wir seyen so eingerichtet, daß wir nothwendigerweise unsere Empfindungen und Begriffe nach Beschaffenheit unseres Zustandes angenehm oder unangenehm, schädlich oder nützlich finden. Er gestehet also, daß diese Kräfte von Natur in dem Menschen vorhanden, oder mit andern Worten, ihm angebohren seyen. Er legt eine gewisse anziehende und zurückstossende Kraft in das Gehirn, und zeigt uns solches überall als ein von der Natur vorher zubereitetes Werkzeug, welches Empfindungen erhalten, sie in Ordnung bringen, lieben und hassen könne.

Verschiedene Weltweise haben sich hiemit nicht begnügt. Sie behaupteten, der Mensch bringe förmliche Begriffe mit auf die Welt, über deren Anzahl und Beschaffenheit sie aber nicht einig waren. Locke scheint zur Genüge erwiesen zu haben, daß man, um den Ursprung unserer Gedanken zu erklären, keine angebohrne Ideen nöthig habe. Um die Maschine des menschlichen Verstandes aufzu-

ziehen,

ziehen, würde es genug seyn, daß uns die Natur das Geschenk des Vermögens zu empfinden und zu überlegen gemacht hätte, und uns dann in die Mitte der sinnlichen Gegenstände setzte; das übrige würde vermuthlich für sich selbst gehen.

5) Die Seele bemerkt die äusserlichen Gegenstände vermöge der Sinnen. Ueberlegt sie sich selbst, so empfindet sie ihren eigenen Zustand. Die Begriffe, die wir durch dieses doppelte Mittel erlangen, sind der Stoff aller unsrer Erkenntnisse. Der Lehrsatz der Scholastiker, Nichts ist in dem Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen, ist nicht mit genug Genauigkeit ausgedrückt. Durch ihn hat sich der Verfasser verführen lassen. Der Lehrsatz ist falsch, wenn man unter dem Wort Sinnen blos die sichtbaren Werkzeuge des menschlichen Körpers versteht. Alles was diese Werkzeuge hervorbringen können, ist eine Erschütterung, die, wenn sie durch das Gehirn geht, mit einer Empfindung begleitet wird, die wir auf den Gegenstand, der sie verursacht, beziehen. Man muß dieses Wort nothwendig in einem weitläuftigern Verstande nehmen. Wenn wir von einem Gedanken,

von

von der Hoffnung, dem Zweifel, u. s. w. reden, so haben wir einen klaren Begriff von diesen verschiedenen Bewegungen, ob wir sie gleich weder fühlen, riechen, sehen, hören oder schmecken können.

Die moralischen Ideen kommen eben so wenig durch den Kanal der Sinnen in unsere Seele, weil ihre Gegenstände nicht sichtbar sind. Kurz, es giebt eine unzählige Menge von Grundsätzen, Verbindungen, Urtheilen, Meynungen, Vernunftschlüssen, wozu die Sinnwerkzeuge den Stof geliefert haben, die aber unter der Form, wie sie sich in dem Verstande befinden, nicht durch den Weg der Sinnen gegangen sind. Man muß also vielmehr sagen: *Es ist keine Idee in unserm Verstande, die nicht aus einer Empfindung entstanden sey, und alle Wirkungen unseres Geistes beschäftigen sich mit Ideen, die man durch die Empfindungskraft erhalten hat.*

Unser Verfasser aber hält sich an den trockenen Buchstaben des scholastischen Lehrsatzes. Er wundert sich sehr, daß Locke, dieser grosse Zerstörer der angebohrnen Ideen, nicht aus eben diesem Satze den Schluß gemacht habe, daß die Begriffe einer unmate-

riellen

riellen Seele und eines mit Verstand begabten höchsten Wesens Hirngespinste seyen. Sollte er etwa diesen englischen Weltweisen vielleicht nur aus einem Artickel eines Wörterbuchs, oder aus den vier ersten Kapiteln seines Versuchs über den menschlichen Verstand kennen? Gewiß ist es, daß Locke den Lehrsatz in dem oben angezeigten Verstande erklärt, und daß man die Folgen, die der Verfasser daraus zieht, nur alsdann daraus herleiten könne, wenn man sich vorgenommen hat, Ungereimtheiten der Deutlichkeit vorzuziehen.

Die Kenntnis der Eigenschaften der Materie erhalten wir durch die Sinnen, die Kenntnis der Eigenschaften der Seele durch die Ueberlegung. Vergleicht man diese Eigenschaften, so urtheilt die Vernunft, daß sie einander entgegengesetzt seyen, und daß dasjenige was denke, nicht materiell seyn könne. In den Erweis des Daseyns Gottes kommt kein einiger Begriff, der nicht entweder mittelst der Sinnen, oder der Ueberlegung wäre erlangt worden. Wenn der Verfasser darthun wollte, daß die Wörter Seele und Gott ohne Sinn seyen, so müßte er uns überführen, daß die Verbindung

der

der Ideen, aus denen wir die Existenz der Geister herleiten, Widersprüche in sich fasse. Anstatt dessen finden wir nichts als Declamationen und immer wiederholte Machtsprüche, wo die gegründetesten Vernunftschlüsse als Hirngespinste behandelt werden.

6) Von dieser letztern Art ist der Ausspruch, vermöge dessen „die Moralisten aus „Lockens System hätten schliessen können, „daß dasjenige was sie moralische Empfindung, „moralischen Instinct, angebohrne Ideen von „der Tugend nennen, nichts als erdichtete Be„griffe sind.

Der Weltweise, der zuerst die Theorie des moralischen Sinns (sens moral) deutlich entwickelt hat *, beweißt hinlänglich, daß derselbe eben so wenig als die andern Sinnen angebohrne Begriffe oder Grundsätze voraussetze. Die Moralisten, die diese Meynung Hutchesons angenommen haben, nehmen sie so an, daß sie Lockens Systeme nicht entgegengesetzt ist. Es ist ganz deutlich, daß derjenige, der behauptet, der Mensch habe das Vermögen zu sehen von der Natur

* S. Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté & de la vertu. Tom. II. p. 47.

Natur erhalten, nicht zugleich behaupte, dem Menschen seyen die Ideen der Farben angebohren. Wir finden den Zucker süß, den Wermuth bitter, wir empfinden Schmerz wenn wir dem Feuer zu nahe kommen, wir geben einleuchtenden Wahrheiten Beyfall, wir billigen das sittliche gute, wir wünschen daß der Lasterhafte bestraft und der Rechtschaffene belohnet werde; aber diese Wahrheiten gründen sich auf keine angebohrne Ideen des Zuckers, des Wermuths, des Feuers, der Geometrie, des Lasters und der Tugend. Es sind natürliche Eigenschaften unserer Seele, die der Verfasser selbst unter den Namen der anziehenden und zurückstossenden Kraft zugiebt. Er ist also von der gemeinen Meynung nur den Ausdrücken nach verschieden, und bestreitet Grundsätze, die er, ohne es zu wissen, selbst annimmt.

Der Haß des Verfassers giebt sich deutlich zu erkennen, wenn er sagt, der Begrif der moralischen Empfindung hätte keinen andern Bürgen und Grundsäule als die Gottesgelehrtheit. Um sich von dem Gegentheile zu überzeugen, darf man nur auf die Quellen zurückgehen und bemerken, woher die Anhänger des moralischen Gefühls ihre Beweise neh-

nehmen. Shaftsbury, Hume und Robinet, die kein Mensch beschuldigen wird, etwas auf Treue und Glauben der Gottesgelehrten angenommen zu haben, sind seine eifrigsten Vertheidiger gewesen, und man könnte noch weit mehrere von eben derselben Art anführen.

7) Unser moralisches Gefühl ist, unserm Verfasser nach, die Frucht der Erfahrung. Ich wäre sehr begierig, den Beweis dieses Satzes zu sehen. Gewiß ist es, daß die Erfahrung einen Sinn beschäftigen kann; aber kann sie solchen wohl hervorbringen? Sie zeigt mir, was mir schädlich oder nützlich ist; aber kann sie wohl machen, daß etwas schönes in meinen Augen häßlich werde? Das Vergnügen oder der Schmerz, der mit unsern Empfindungen verknüpft ist, leitet sich allein von der Natur her. Die Erfahrung lehret uns unsere Neigungen beurtheilen, aber von ihr erhalten wir sie nicht.

„Was man in der Naturlehre Instinkt „nennt, ist blos die Wirkung eines Bedürf„nisses des Körpers, einer anziehenden oder „zurückstossenden Kraft.“ Zu dieser Erklärung fügt der Verfasser noch ein sehr wunderliches Beyspiel. Er sagt, ein neugebohrnes

Kind,

Kind, dem man die Warze der Brust in den Mund gebe, drücke solche vermöge der natürlichen Analogie, die sich zwischen den nervigten Theilen (houppes nerveuses) seines Mundes und der Milch befinde, die aus der Brust der Amme fließt. Dadurch erhielte es eine Erfahrung; die Begriffe der Warze, der Milch und der Behaglichkeit verbänden sich in seinem Gehirne, und so oft man ihm die Brust darreichte, ergriffe es solche aus Instinct, und machte sogleich gehörigen Gebrauch davon. Was ist denn wohl diese Analogie zwischen den nervigten Theilen des Mundes und zwischen der Milch? Es sollte schwer werden, sich dunkler auszudrücken. Wenn man dem Kinde die Warze der Brust in den Mund giebt, so fließt die Milch noch nicht heraus; die Nerven der Zunge oder des Gaumens sind noch nicht davon gerührt; das Kind kann diese vorgebliche Analogie nicht empfinden, und sie kann also das Kind nicht antreiben, die Warze zusammenzudrücken. Uebrigens, um die Milch herauszuziehen, ist es nicht genug, die Warze mit den Lippen zusammenzudrücken. Es muß sich auch die Lunge erweitern, um die in dem Munde befindliche Luft einzuziehen, die den Ausfluß der Milch verhindern würde ꝛc. Dieser Mechanismus

chanismus ist sehr verwickelt; die Zergliederer erstaunen über die Menge der Muskeln die bey dem Saugen erfordert werden. Welche Analogie ist es nun, die das Kind zu diesen verschiedenen Verrichtungen antreibt? Welche Analogie macht, daß während dem Hinunterschlucken der Kehldeckel die Luftröhre zuschließt, damit die Milch nicht in die Lunge falle? Dieses alles ist nicht die Frucht der Erfahrung, denn das Kind saugt das erstemal mit eben der Geschicklichkeit und Vergnügen, als das hundertste mal. Aber wir wollen nicht weiter einen Satz bekämpfen, wo des Verfassers Verlegenheit bey aller seiner Mühe hervorblickt. Man darf sich übrigens nicht wundern, daß Leute, die weder Weisheit, noch Absicht, noch Verstand in den Entwürffen der Natur entdecken wollen, so unphilosophisch über Erscheinungen urtheilen, die davon so mächtig einleuchtende Beweise abgeben.

„Die Empfindungen der Liebe der Eltern gegen ihre Kinder und der wohlgearteten Kinder gegen ihre Eltern sind Wirkungen der Erfahrung, der Ueberlegung, der Gewohnheit in gefühlvollen Herzen.“

Wenn dasjenige, was man die Macht der Blutsverwandschaft nennt, sich auf die

Fühl-

Fühlbarkeit des menschlichen Herzens gründet, so setzt der Verfasser einen Satz als wahr voraus, den er zu widerlegen gedenkt. Alle Fühlbarkeit ist natürlich, also kann die Zuneigung, die daraus entsteht, weder die Frucht der Erfahrung noch der Ueberlegung seyn. Man beugt dadurch der Folgerung nicht vor, wenn man hinzufügt, daß die Macht der Blutsverwandschaft bey einer so grossen Menge Menschen nicht statt finde. Wenn es barbarische Eltern und aus der Art geschlagene Kinder giebt, so beweißt dieses nur, daß in dem Menschen Bewegungsgründe obwalten können, die stark genug sind die allermächtigsten Instincte zu vernichten. Dies ist auch der Fall des Selbstmords. Der Mensch liebt natürlicherweise sein Leben, der Verfasser räumt es selbst ein; verliert aber diese allgemeine Beobachtung dadurch etwas von ihrer Stärke, wenn einige rasende sich an sich selbst vergreiffen? Nein, gewiß nicht: und warum? Weil ausser dem Instincte, der Mensch noch das Vermögen hat, eine Neigung der andern entgegenzusetzen, und nur das Vieh, welches einer einzigen Regel unterworffen ist, solcher unabänderlich folgen muß. Viele Mütter säugen ihre Kinder nicht selbst. Wollte man darum behaupten, sie hätten von der

Na-

Natur keinen Beruf hiezu? Die Natur verlangt es so sehr, daß der Arzt, welcher so zu reden, diese Natur davon abwendig macht und betrügt, nur einem Theil der Uebel vorbeugen kann, die aus dieser Verabsäumung entstehen. Es hat mit den übrigen Instincten gleiche Beschaffenheit. Durch sie wirken und handeln sowohl Menschen als Thiere, nur mit dem Unterschiede, daß diese ihren Trieben aus physischer Nothwendigkeit folgen, jene aber sie beherrschen können.

8) „Es ist die gröste Thorheit, den „Thieren Verstand (intelligence) abzusprechen.“ Cartesius, Buffons und La Metries Hypothese scheint in der That ungegründet zu seyn, weil die Verrichtungen der Thiere durch keinen Mechanismus können erklärt werden. Aber wir glauben deswegen nicht mit dem Verfasser, daß die Vernunft der Thiere mit der Vernunft der Menschen von einerley Art sey. Die Thiere sind, sobald sie auf die Welt kommen, alles was sie seyn sollen, sie erfinden nichts und machen nichts vollkommener, jede Gattung verrichtet immer einerley Sache und auf einerley Weise. Ihre Geschicklichkeit geht der Erfahrung voraus, sie beschränkt sich auf gewisse Verrichtungen, und zu allen andern

Sachen sind sie höchst dumm und ungeschickt. Die Spinne stellt den Mücken Netze, noch ehe sie Mücken verzehrt hatte; die junge Biene baut ihre Zelle so vollkommen, als die erfahrenste ihrer Gattung; beide verrichten ihre Arbeit, ohne jemals vergebliche Versuche zu machen, oder sich zu irren. Der Unterschied also, den wir zwischen dem Verstand der Thiere und der Menschen bemerken, ist kein Unterschied der Grade, sondern eine Verschiedenheit der Art. Man sehe Bonnets Betrachtung der Natur, wo diese Beobachtung durch eine Menge merkwürdiger Beyspiele erläutert wird.

Eilfter Abschnitt.

Von dem Systeme der menschlichen Freyheit.

Innhalt.

Wir wollen nichts, ohne Bewegungsgründe. Alle unsere Begriffe haben materielle Ursachen, die nicht in unserer Macht stehen, weil sie von unserer Organisation oder von dem Wesen der Dinge abhängen, die uns bewegen. Die Bewegungsgründe sind die Folge dieser Ursachen; unser Wille

ist daher nicht frey. Wenn verschiedene dieser Beweggründe wechselsweise auf uns wirken, so sagt man, wir berathschlagen uns. In der Folge dieser Berathschlagungen, ergreift der Mensch nothwendig diejenige Parthey, die er für sich am zuträglichsten hält. Wenn einander entgegengesetzte Beweggründe in unserm Gehirne mit gleicher Kraft wirken, denn bleibt der Wille unentschlossen. In dem Fall aber, da diese Beweggründe verschiedene Richtungen haben, nimmt das innerliche Werkzeug, so wie alle andere Körper, eine mittlere Direction zwischen der einen und der andern Kraft an. Die vernünftigen Begriffe, die sich dem Verstande nach einer verrichteten üblen Handlung darbieten, setzen ihn in eine gewisse Unordnung, die man Reue, Scham, Gewissensbisse benennt hat. — Ungeachtet aller irrigen Ideen, die sich die Menschen von der Freyheit machen, unerachtet aller Blendwerke dieses vorgegebenen inneren Sinns, durch welche sie sich der Erfahrung zum Trotz einbilden, daß sie Herren über ihren Willen seyen, gründen sich alle ihre Veranstaltungen eigentlich auf die Nothwendigkeit. In der Erziehung,

hung, der Gesetzgebung und der Sittenlehre wird von gewissen Beweggründen vorausgesetzt, daß sie nothwendig die Kraft haben unsern Willen zu bestimmen. Eine jede Religion setzt unleugbar die unbedungene Nothwendigkeit (le fatalisme) voraus, weil sie in allen Ländern sich auf nichts als die Rathschlüsse eines Wesens gründet, dem man nicht widerstehen kann, und welches nach Willkühr das Schicksaal seiner Geschöpfe entscheidet.

Anmerkungen.

1) Mit den Beweisgründen wider die Freyheit des Menschen hat es eben dieselbe Beschaffenheit, wie mit den Beweisen gegen die Möglichkeit der Bewegung und die Existenz der Körper. Sie sind zuweilen sehr subtil, und sonderlich für diejenigen schwer aufzulösen, die die dialectischen Marktschreyereyen nicht kennen. Da sie aber den lebhaftesten, tiefsten, unwiderstehlichen, allgemeinen Empfindungen widersprechen, so verblenden sie vielmehr den Verstand, als daß sie ihn überzeugen sollten. Der Mensch glaubt ohne alles Nachsinnen, daß eine Bewegung in der Welt sey, daß Körper um ihn her existiren,

und daß er es selbst sey, der sich zu den Handlungen entschließt, die man ihn in seinem Leben begehen sieht. Diejenigen Weltweisen, die dieses für einen betrüglichen Instinct ausgeben, können sich davon selbst nicht losmachen; aller Trugschlüsse ungeachtet, mit denen sie sich blenden, denken sie nicht anders als der gemeine Hauffe, weil sie nicht verhindern können, mit ihm auf gleiche Art zu empfinden.

Wir wollen uns nicht dabey aufhalten, die Freyheit des Willens aus diesem innern Sinne zu beweisen, obgleich im Grunde alles, was man augenscheinliche Gewißheit nennt, auf ihm beruht. Ich empfinde, daß ich mich entschliesse, und diese Empfindung ist in mir so stark als jene, die mir sagt, daß ich es bin der versteht, erkennt oder denket. Unsere Anmerkungen sollen sich nur auf die Einwürfe des Verfassers einschränken. Man wird wahrnehmen, daß er, anstatt die Freyheit anzutasten, nichts als einen irrigen Begriff widerlegt, den man sich von ihr gemacht hat. Es mag nun dieser Begriff von den Scholastikern oder einigen Gottesgelehrten angenommen worden seyn; er ist nichts destoweniger von allen Anhängern der gesunden Vernunft ver-

verworffen worden. Der Verfasser ermüdet sich, eine offene Thür aufzusprengen, und wenn man dieses ganze lange Kapitel durchliest, so ersicht man weiter nichts daraus, als daß er den wahren Punkt der Streitfrage nicht gewußt hat.

2) Wir wollen niemals ohne Beweggrund, nemlich nie ohne Ursache zu wollen. Dieser Beweggrund besteht in der Idee, oder vielmehr in dem Urtheile, daß dieser oder jener Gegenstand des Willens unserm Wohlstande zuträglich sey. Das Vermögen, die verschiedenen Arten zu handeln unter einander zu vergleichen, und uns zu der zu entschliessen die uns die beste zu seyn scheint, wird Freyheit genennt.

Einige Gottesgelehrte sind so weit gegangen, daß sie behaupteten, der Mensch habe das Vermögen, ohne Ursache zu wollen, das gute als gut zu verwerffen, das böse, als bös betrachtet, vorzuziehen; abentheuerliche Begriffe, mit denen sich der Verfasser gar nicht hätte abgeben sollen. Dieses vorgegebene Vermögen, das mit der Freyheit nichts als den Namen gemein hat, hat man die Freyheit der Gleichgültigkeit genennt.

Man sagt uns, wenn der Mensch frey seyn sollte, so müßte er weder das gute noch das böse, weder den Schmerz noch das Vergnügen kennen. Dies ist gerade das Gegentheil. Ein unempfindlicher Mensch kann nicht wollen; ein Mensch der nicht will, kann nicht frey seyn. Um deutlich zu erkennen, wie viele Widersprüche dieser Begriff in sich fasse, darf man ihn nur auf folgende Art ausdrücken: Wenn der Mensch fähig seyn soll, die Vortheile und Nachtheile der verschiedenen Arten zu handeln unter einander zu vergleichen, damit er diejenige erwähle, die ihm am meisten zuträglich ist: so muß er keinen Begriff von demjenigen haben, was ihm nützlich oder schädlich ist.

3) Wenn gleich die Seele in Ansehung der Empfindungen, die sie von aussen erhält, ein leidendes Wesen ist, wenn sie gleich allemal ihrer Natur nach genöthigt ist, demjenigen den Vorzug zu geben, was sie für zuträglich hält; so stößt dieses dennoch die menschliche Freyheit nicht um. Der Verfasser gesteht selbst, daß das Gehirn das Vermögen habe, die erhaltenen Ideen unter einander zu vergleichen, dieselben wieder in sich

zu erneuern, um ihre Verhältnisse zu entdecken. Er bekennt *, daß uns die Empfindung und das Temperament betrügen können, daß uns aber Vernunft und Erfahrung wieder auf den rechten Weg bringe, und uns lehre, was unser wahres Glück ausmache. Er erkennt **, daß wir die Macht haben, einen Eindruck der Sinnen aufzuhalten, daß wir mit dem Vermögen begabt seyen, die verschiedenen Beweggründe abzuwägen ***, die auf unsern Willen wirken, und daß wir endlich † allemal diejenige Parthey ergreiffen, die uns am zuträglichsten zu seyn scheinet, nemlich, daß sich unser Wille allemal nach unsrer Beurtheilungskraft richte. Diese Stellen und verschiedene andere †† beweisen zur Genüge, daß der Gegner der Freyheit uns hier alles zugesteht, was ein freyes Wesen ausmacht. Zwar widerruft er bald, was er vorher eingeräumet hatte, leugnet was er erst selbst behauptete, und schwächt beides seine Lehre und die Mittel sie zu bestreiten.

* 8ter Abschnitt, S. 115.
** 9ter Abschnitt, S. 132.
*** 10ter Abschnitt, S. 164.
† 11ter Abschnitt, S. 193.
†† ebendaselbst, S. 194.

Wenn wir wirklich diejenigen Fähigkeiten, die er uns zugesteht, ausüben, so muß er uns auch zugeben, daß die Beweggründe, als Folgen unsrer Urtheile, eben deswegen auch unser eigenes Werk sind. Man muß sich hüten, diese Beweggründe mit den Empfindungen zu verwechseln, nach welchen der Verstand in seinen Verrichtungen zu Werke geht. Wenn man sagt, der Wille gehorche nothwendigerweise dem stärksten Bewegungsgrunde, so sagt man nichts anders, als der Wille richte sich nach dem Verstande, und der Mensch ziehe nur dasjenige vor, was er des Vorzugs werth achte. Wäre die Sache anders beschaffen, so wären wir nichts weniger als frey, weil wir alsdenn wider unsern Willen wollten, welches schon dem Ausdruck nach ein Widerspruch ist.

4) Der Verfasser rühmt sich, in den vorhergehenden Abschnitten den Mechanismus, der die Kräfte des Verstandes und die moralischen Eigenschaften ausmache, auf eine blos physische Art erklärt zu haben. Wir haben in eben diesen Abschnitten die Gründlichkeit seiner Anmassung geprüft. Es wird vielleicht nicht undienlich seyn, sie hier dem Leser vor Augen

gen zu legen. Seine Erklärung besteht darinn, daß er die Kräfte der Seele anziehende und zurückstossende Kräfte nennt, daß er die Ueberlegung in ein Zurückbeugen des Gehirns über sich selbst (repli du cerveau sur lui-même) setzt, daß er unsere Ideen mit Erschüttrungen vergleicht, daß er vorgiebt, um die Einbildungskraft im Gang zu bringen, dürfte das Gehirn nur sich selbst durchlaufen *, daß er endlich auf gerathewohl einige Kunstwörter auf einander häuft, um sie auf Gegenstände anzuwenden, denen sie nicht zukommen. Wollen Sie wissen, welchen Werth der Verfasser allen diesen Erklärungen selbst beylegt? Lesen Sie den folgenden Abschnitt, da wird er Ihnen sagen, daß uns der Mechanismus der Kräfte des Verstandes nicht bekannt sey **. Auf solche Weise verkauft er uns Auslegungen, mit denen er selbst nicht zufrieden ist, für zureichende Erläuterungen. Welch eine Logik! Ist es wohl Wunder, daß der Name, Philosoph, dieser sonst so ehrwürdige Name, in unsern Tagen ein Scheltwort geworden ist?

* 10ter Abschnitt, S. 165.

** 11ter Abschnitt, S. 209.

„Wenn ich mich berathschlage, sagen Sie, „so wäge ich die verschiedenen Beweggründe „ab, die wechselsweise meinen Willen an„treiben; ich werde endlich durch den wahr„scheinlichsten Beweggrund determinirt, es „mag nun derselbe der gegenwärtige oder „noch entfernte Vortheil seyn, den ich durch „die Handlung, zu der ich mich entschliesse, „zu erlangen hoffe.“ Ihr Wille wird also, nachdem alle Beweggründe in die Wagschale gelegt worden, durch denjenigen bestimmt, dem Sie den Vorzug gegeben haben. Da also der Beweggrund noch nicht wirksam ist, ehe Sie ihm ihren Beyfall gegeben, so ist ganz unleugbar, daß Sie frey sind; daß die Bewegungsgründe Sie nicht unwiderstehlich dahinreissen; daß derjenige, dem Sie nachgeben, sich diesen Vorzug nicht selbst ertheilt habe; kurz, daß Sie selbst gewählt haben.

Was ist übrigens ein Wille, der durch Beweggründe gestossen wird (poussée)? Der Wille ist, wie ihn der Verfasser erklärt, eine Veränderung des Gehirns, wodurch es zu einer Handlung veranlasset wird. Die Bewegungsgründe sind die Ideen eben dieses Gehirns. Wir berathschlagen uns also, wenn die Ideen unseres Gehirns wech-

selsweise

selsweise die Veränderungen in dem Gehirne, wodurch es zu einer Handlung veranlasset wird, stossen (poussent). Das heißt in diesem System den Mechanismus unserer Kräfte deutlich machen.

Ueberhaupt setzt man alle Verrichtungen des Willens in die Bewegungen, die die Ideen oder die Bewegungsgründe in dem Gehirn verursachen. Damit man dieses deutlicher verstehe, so erinnere man sich des Lehrsatzes unsers Philosophen, daß ein jeder Körper durch den Stoß eines andern Körpers bewegt wird. Aus diesem Satze folgt, daß die Ideen Körper sind, weil sie das Gehirn bewegen, daß ferner diese Körper, wie ausdrücklich gesagt wird, die Modificationen des Gehirns stossen. Dieses durch zwo gleich starke Ideen, die eine entgegengesetzte Richtung haben, gestossene innerliche Werkzeug, wartet bis einer der Bewegungsgründe das Uebergewicht bekommt. Der Zweifel ist also, wie man leicht errathen kann, nichts als die schwingende Bewegung (oscillation) des Gehirns, welches von verschiedenen Beweggründen hin und her gezogen wird. Bey einem Menschen, der mit dem Laster und der Tugend kämpft, in dem die

Begierde auf der einen, und die Furcht auf der andern Seite wirkt, leidet das Gehirn wechselsweise Stösse; da es aber allezeit den physischen Gesetzen der Bewegung folgt, so muß, wenn der Mensch nach dem Kampf tugendhaft seyn soll, die Masse der Furcht, durch ihre Geschwindigkeit vervielfältigt, grösser seyn, als die durch ihre Geschwindigkeit vervielfältigte Begierde *. Gehen die Bewegungsgründe auf verschiedene Punkte hinaus, so nimmt das Gehirn eine mittlere Richtung zwischen der einen und der andern Kraft, und nach Maasgabe der Gewalt, mit der es gestossen wird, fällt es zuweilen in die gröste Verzweiflung. Dies ist der Fall der Schwermüthigen, sagt unser Mechanist, die sich entschliessen, dem Leben zu entsagen. Es ist also klar, daß dieser freywillige Tod die Diagonallinie eines Parallelogramms ist, dessen Seiten die Grösse und die Richtung der Bewegungsgründe ausdrücken, die, wie Unsinnige, auf ein armes Gehirn zugeschlagen haben, welches sie nicht beleidiget hatte **.

Es

* Es ist aus der Naturlehre bekannt, daß die bewegenden Kräfte in zusammengesetzter Verhältnis der Massen und der Geschwindigkeiten stehen.

Es beliebt dem Verfasser, alle diese Erläuterungen einfach und natürlich zu nennen. Man darf ihm dieses Vergnügen nicht misgönnen, welches wohl keiner seiner Leser mit ihm theilen wird. Am Ende von zwanzig Seiten, die er anwendet, alle Erscheinungen der Seele durch blosse Stösse (impulsions) zu erklären, sagt er uns auf einmal, er gedächte nicht, den Menschen mit einem Körper zu vergleichen, der blos durch eine anstossende Ursache bewegt würde; der Mensch hätte in sich selbst Ursachen, die mit seiner Natur wesentlich verknüpft wären; er würde durch ein innerliches Werkzeug bewegt, welches seine eigenen Gesetze hätte, und nothwendigerweise nach Maasgabe seiner Ideen bestimmt würde. Heißt dieses nicht seine Erklärungen auf einen neuen Grund bauen, der sie immer dunkler macht? Wenn er die Theorie der Seele nicht durch stossende Ursachen zu erklären

** Nach der Lehre der zusammengesetzten Bewegung durchläuft ein Körper, der von zwo Kräften, deren Directionen einen Winkel formiren, getrieben wird, die Diagonallinie eines Parallelogramms, dessen Seiten die Grösse und Richtung der Kräfte ausdrücken.

klären willens war, warum hat er es denn bishieher zu thun gesucht? Wenn die Verrichtungen des menschlichen Verstandes nicht aus den Gesetzen der Bewegung können hergeleitet werden, warum behauptet er gerade das Gegentheil in dem ganzen vorhergehenden Theile seines Werkes? Was sind übrigens die mit unserer Natur wesentlich verknüpfte Ursachen in dem Munde eines Philosophen, der in hundert Stellen sagt, daß die Seele keine eigene Kraft habe, und daß sie, so wie andere Körper, den Gesetzen der Bewegung unterworffen sey?

5) Wenn die Wirkung des Beweggrundes, die Entschliessung und die Vollbringung des Willens nichts als eine Reihe physischer Ursachen wären; wenn sie wirklich in einer materiellen Abhängigkeit stünden: so müsten die Wirkungen mit ihren Ursachen in einem mechanischen Verhältnis stehen. Es ist jedermann bekannt, daß ein Körper dem andern niemals mehr Bewegung ertheilen kann, als er selbst erhalten hat. Wenn also das Gehirn, nach Maasgabe der Erschütterungen, die in ihm die Bewegungsgründe verursachen, die Glieder des Leibes in Bewegung setzt: so folgt nothwendig daraus,

daß

daß ihre Bewegungen mit den erhaltenen Erschütterungen in gleichem Verhältnis stehen. Unterdessen, wenn ich zu jemand mit leiser Stimme sage: Retten Sie sich, man trachtet Ihnen nach dem Leben, so ist offenbar nicht das geringste Verhältnis zwischen der Bewegung meiner Lippen und der Bewegung seiner Füsse. Meine Stimme hat die Luft nur schwach erschüttert, sie hat seine Fibern nur schwach gerührt; allein, wenn gleich sein Gehirn wenig dabey empfunden hat, so erhalten dennoch die Füsse dieses Menschen eine ausserordentliche Bewegung. Dieses Beyspiel allein ist hinreichend, die Grundsätze des blossen Mechanismus umzustossen, und die Ungereimtheit der physischen Verbindung, die zwischen den Empfindungen und den Verrichtungen des Willens seyn soll, sichtbar zu machen.

6) Es ist gegen die Erfahrung, wenn man sagt, die Scham, die Reue, die Gewissensbisse bestünden nur in vernünftigen Begriffen, die sich nach einer übeln Handlung darbieten, und welche die Seele durch das Anschauen der daraus entstehenden Folgen unruhig machen. Diejenigen Handlungen, welche man nicht mit Willen begeht, sind nie,

so

so schlimm auch ihre Folgen seyn sollten, mit Scham und Gewissensbissen begleitet. Die Vorwürfe die wir uns machen, gründen sich allein auf die Empfindung der Freyheit, eine Empfindung, die uns unaufhörlich sagt, wir hätten auf andere Art handeln können. Der Stachel der Reue wird stumpf, je nachdem wir in unsern Gedanken auf einen andern die Ursache unseres Verbrechens wälzen können, oder wenn wir glauben, unser Unglück sey vielmehr eine Wirkung physischer Ursachen als unseres Willens. Der Mensch beweint in diesem Fall seinen Irrthum, aber er klagt sich nicht selbst an. Wenn also die Fatalisten die Menschen von ihrem Lehrgebäude überzeugen könnten, so würden diese Unterscheide nicht statt finden, und es gäbe keine Reue mehr. Wer würde es wohl bedauren, daß er das unmögliche nicht gethan habe, oder sich vorwerffen etwas begangen zu haben, was gar nicht zu vermeiden war? Die Scham entsteht also nur aus der Unwissenheit, aus der uns nunmehr der Verfasser durch die Entdeckung der wahren Quellen unserer Handlungen zu reissen sucht. - - - Welcher Trost für Bösewichter, die sich alberner weise über Handlungen grämen, die sie nothwendigerweise begangen haben!

7) Was

7) Was thut also der Verfasser in diesem Abschnitte? 1. Er verwechselt die sittliche Freyheit mit der Freyheit der Gleichgültigkeit. 2. Er widerlegt letztere mit vielem Gepränge, als wenn sie den Beyfall aller Weltweisen hätte. 3. Er beweist, der Mensch wolle und handle blos nach Beweggründen, als wenn diese Lehre in Abrede gestellt würde. 4. Er erklärt auf eine eben so neue als lächerliche Art die Verrichtungen des Verstandes, nemlich er läßt durch Hülfe der Bewegung das Gehirn durch die Ideen drücken, hin und her ziehen, zusammenpressen, wodurch er unwidersprechlich beweist, daß uns die Bewegungsgründe Gewalt anthun. 5. Er widerruft bald darauf diese Erklärungen, besteht aber auf ihren Folgen und bekennt, daß uns der Mechanismus des Gehirns unbekannt sey, und daß der Mensch nach Ursachen handle, die mit seiner Natur wesentlich verknüpft seyen. 6. Er giebt und nimmt wechselsweise dem Gehirne das Vermögen, seine Ideen zu betrachten, den Empfindungen die Vernunft und Erfahrung entgegenzusetzen, zu billigen, zu verwerffen, sich zu entschliessen und zu handeln; und der ewige Wiederhall aller dieser widereinander lauffenden Sätze ist, daß der Mensch keinen freyen Willen habe.

Wenn der Verfasser sich blos hat lustig machen wollen, so muß man bekennen, daß er einen traurigen Gegenstand dazu erwählet hat. Redet er im Ernste, so finde ich nichts als sein System, das uns den Schlüssel zu seiner philosophischen Lehrart geben könne. Man sollte glauben, sein Gehirn sey auf der einen Seite von dem Begriffe der Freyheit, auf der andern aber von dem Begriffe der unbedungenen Nothwendigkeit hin und her gestossen worden, daß dieser doppelte Stoß in demselben gewaltige Schwingungen verursacht habe, daß sein gestossener, hin und her gezogener, zusammengepreßter Wille nicht wußte, auf welche Seite er sich wenden sollte, daß seine Feder diesen wechselsweisen Erschütterungen des innerlichen Werkzeugs gefolgt, und daß endlich daraus das eilfte Kapitel seines Buchs entstanden sey.

8) Es verstehe, wer es verstehen kann, was das heißt, ein innerliches Gefühl bestehe der Erfahrung zum Trotz. Uns scheint es sogar bis auf den Ausdruck etwas widersprechend. Die Gegner des freyen Willens haben zwar behauptet, das innere Zeugnis, welches wir der Freyheit geben, sey betrugerisch; aber weit entfernt, diese Entscheidung

dung durch die Erfahrung zu beweisen, haben sie vielmehr eingesehen, daß diese Empfindung selbst Erfahrung sey.

9) Es ist falsch, daß die menschlichen Verordnungen, die Erziehung, die Gesetzgebung, die Religion, auf die unbedungene Nothwendigkeit gegründet seyen. Ich streite nicht darüber, daß sich der Mensch zu einer Handlung entschliesse, die man ihm als seinem grösten Vortheile gemäs vorgestellt hat, weil es, mit einem Wort, wider die Natur des Menschen ist, nicht glücklich seyn zu wollen. Aber die sittlichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Verordnungen zeigen uns eigentlich blos den Zusammenhang gewisser Lehren und Handlungen mit unserer Glückseeligkeit. Alsdenn kommt es lediglich auf unsere Seele an, diese Bewegungsgründe zu untersuchen, sie mit andern entgegengesetzten zu vergleichen, und sich nach Maasgabe ihrer Urtheile zu entschliessen. Verlangt man wohl, daß sich der Wille nicht nach den Aussprüchen des Verstandes richte? Dies würde der stärkste Beweis seyn, daß der Mensch keinen freyen Willen habe, oder daß sich eine Ursache, die er nicht selbst ist, der Ausübung seiner Freyheit entgegensetze. Jeder Mensch ist also frey, weil jeder Mensch

so will, wie er urtheilt, und was es noch mehr beweißt, das ist sein Betragen, welches nur zu oft den Beweggründen zuwiderläuft, die die Sittenlehre, die Gesetze und Religion ihm zu seiner Glückseeligkeit vorgeschrieben haben.

10) Die Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit (le fatalisme), so wie sie hier vorgetragen wird, ist vielmehr das Grab, als der Grund aller Religion. Eine jede setzt Freyheit voraus. Wenn eine einige vorhänden wäre, die den Lasterhaften berechtigte, seine Verbrechen auf die Gottheit zu wälzen, und zu sagen: *

Ich habe nichts gethan; es ist ganz Gottes Werk;
Er ist es, und nicht ich, der meinen Eid verletzet,
Mit meinen Händen schlägt, raubt, schändt, in Flammen setzet --

so würde diese Religion ohne Zweifel noch ärger als der Atheismus seyn. Der Begriff einer

* Je n'ai rien fait, Dieu seul en est l'auteur,
Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole,
Qui frappe par mes mains, pille, brule, viole.
Voltaire.

einer blinden Nothwendigkeit, so ungereimt und trostlos er auch ist, scheint mir doch noch erträglicher, als der Begriff eines Gottes, der mich zugleich lasterhaft und elend machte, und die Folgen dieses grausamen Rathschlusses in alle Ewigkeit ausdehnte. Wir überlassen es den Gottesgelehrten, den Unterschied zwischen der Lehre von der Vorherbestimmung und dem Fatalismus zu bestimmen. Unerachtet sie über diese Punkte noch nicht sehr einig sind, so zeigen doch wenigstens ihre Bemühungen, ihre Begriffe mit der Freyheit zu vereinigen, daß sie für die Lehre der unbedungenen Nothwendigkeit einen Abscheu haben. Es ist nicht zu leugnen, daß einige über diese Materie wunderbare Dinge behauptet haben. Allein, da es unrecht wäre, wenn man alles der Philosophie aufbürden wollte, was die Weltweisen gesagt haben, so würde es gleichermassen unbillig seyn, die Ungereimtheiten einiger milzsüchtiger Controversisten der Religion zur Last zu legen.

Zwölfter Abschnitt.

Untersuchung der Meynung, daß das System des Fatalismus gefährlich sey.

Innhalt.

Das Verdienst oder Nichtverdienst, welches wir einer Handlung beylegen, sind Begriffe, die sich auf die daraus entspringenden nützlichen oder schädlichen Wirkungen gründen. Es mag also der Handelnde frey oder nicht frey seyn, so ist er nichts destoweniger der Urheber seiner Handlung; sie wird ihm darum nicht weniger zugerechnet, und die Wirkung macht sie darum nicht weniger gut oder bös, schätzbar oder verächtlich. Der Fatalismus führt uns also nicht darauf, die Begriffe der Tugend und des Lasters zu vermengen. Er hebt das Recht nicht auf, den Lasterhaften zu bestraffen. Was es auch für Ursachen seyn mögen, die die Menschen zu gewissen Handlungen bestimmen, so ist man berechtigt, die Wirkungen dieser Handlungen aufzuhalten, so wie man berechtigt ist, dem Lauf eines Stroms durch Dämme Einhalt

zu thun, wenn er schädlich werden sollte. Wenn die Gesellschaft Beweggründe dargeboten hat, die mächtig genug sind, auf vernünftige Wesen zu wirken, so kann sie sie mit Recht straffen, wenn sie bemerkt, daß diese Bewegungsgründe den Antrieb ihrer verdorbenen Natur nicht haben überwinden können. Hingegen ist die Gesellschaft nicht berechtiget, diejenigen zu bestraffen, denen sie keine dergleichen Bewegungsgründe dargeboten hat, auch nicht diejenigen, die sie in den Fall setzt, ihr zu schaden, weil sie ihnen keinen nöthigen Unterhalt oder keine Grundsätze giebt, die aus einer guten Erziehung entstehen. Sie ist ungerecht, wenn sie Bürger über Fehler bestraft, die die Bedürfnisse ihrer Natur oder die Verfassung der Gesellschaft bey ihnen nothwendig gemacht hat. Sie ist ungerecht, wenn sie nicht die Straffe mit dem Uebel, das man ihr zugefügt, in ein genaues Verhältnis bringt. Man bemerke aber hiebey, daß diese Ungerechtigkeiten der Gesellschaft eben so nothwendig sind, als die Verbrechen die ihre Ruhe stören. — Man beschuldiget die Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit fälschlich, sie mache die Begriffe

von

von dem was recht oder unrecht ist, zu nichte. Der Nutzen und Nothwendigkeit gewisser Dinge wird die Menschen allemal zwingen, einzusehen, daß es eine Art zu handeln gebe, die sie an ihren Nebenmenschen lieben und billigen müssen, da sie die entgegengesetzte zu hassen und zu misbilligen gezwungen werden. — Dieses Lehrgebäude geht nicht da hinaus, uns zum Laster zu erfrechen, weil unser Betragen von unserm Temperament und von der Beschaffenheit unsrer Natur, keineswegs aber von unsern Vernunftschlüssen abhängt. Die Reue und die Gewissensbisse finden statt, wie vorher, weil die innerliche Unruhe, die die Seele des Lasterhaften martert, eine nothwendige Folge seiner Natur ist. — **Wenn alles nothwendig ist, sagt man, so muß man die Sachen gehen lassen, wie sie gehn, und sich nichts anfechten lassen.** Aber auch unsere Empfindungen sind von eben der unbedungenen Nothwendigkeit wie andere Dinge, und es kommt nicht auf uns an, ob wir bewegt werden oder unempfindlich bleiben wollen. — Wenn Betrachtungen und Vernunftschlüsse in unser Betragen Einfluß hätten,

so

so hätte der Fatalismus noch diesen Vortheil, daß er uns Nachsicht und einen allgemeinen Duldungsgeist gegen alle Menschen einflöste. — Dieses System erniedrigt den Menschen nicht, wenn es alle seine Verrichtungen einem blossen Mechanismus zuschreibt. Ein von Vorurtheilen befreyter Weltweiser sieht an einer Maschine nichts entehrendes. Das Gute und Böse kommt beides aus der Natur. Wir wollen uns also der Nothwendigkeit unterwerffen, weil sie uns ohnedem wider unsern Willen dahinreißt.

Anmerkungen.

1) Wenn wir diesen Abschnitt von den Blumen entblössen, die der Verfasser mit so vieler Geschicklichkeit anzuwenden weis, das Falsche in seinem System zu bedecken, so hält er folgendes in sich:

„Eine unbedungene Nothwendigkeit reißt „mich dahin, zu sagen, daß alles nothwendig „sey, und daß diese Lehre, so gefährlich sie „auch scheinen mag, den Menschen sehr nütz„lich werden könne. Tretten Sie meiner Mey„nung bey, so gehorchen Sie blos der Noth„wen-

„wendigkeit. Sind Sie nicht meiner Mey-
„nung, so irren Sie sich, und zwar noth-
„wendigerweise.

„Sie sagen: Wenn alles nothwendig
„ist, so hat man Unrecht sich über die La-
„sterhaften zu erzürnen. Ich antworte:
„auch mein Zorn ist nothwendig, weil ihn
„meine Organisation unvermeidlich macht.

„Ich behaupte, die Nothwendigkeit
„zwinge die vergesellschafteten Menschen, Ge-
„setze wider die Störer der allgemeinen Ruhe
„zu errichten. Sind die Beweggründe, die
„die Gesellschaft den Menschen darbietet, nicht
„so stark, als der Antrieb ihrer Natur, so
„straft die Gesellschaft nothwendig diese Men-
„schen, weil die Nothwendigkeit ihnen nicht
„zugelassen hat, tugendhaft zu seyn.

„Unerachtet die Gesellschaft diejenigen,
„die ihr Schaden zufügen, nothwendigerweise
„bestraft, so ist sie dennoch in ihren Straffen
„nicht allemal gerecht. Die Nothwendigkeit
„will, daß ich über diese nothwendigen Un-
„gerechtigkeiten murre und mich beklage.
„Man werffe mir nicht vor, daß ich unnüzer-
„weise gegen die Nothwendigkeit rede; sie redet
„selbst durch mich, und will, daß ich falsche
„Schlüsse mache.

„Mein Lehrgebäude hebt die Begriffe „des Rechts und Unrechts, des Guten und „Bösen, des Verdienstes und des Strafbaren „nicht auf. Alle diese Begriffe befinden sich „nothwendigerweise in dem Menschen, und „hängen von keinem Nachdenken und von kei„ner Ueberlegung ab.

„Die Gewissensbisse und die Reue kön„nen sehr wohl mit der Lehre der unbedun„genen Nothwendigkeit bestehen. Der noth„wendig lasterhafte Mensch hat auch noth„wendig ein böses Gewissen. Er schämt sich „aus Nothwendigkeit in seinem Herzen der „Laster wegen, die ihn die Nothwendigkeit be„gehen ließ.

„Wenn die Nothwendigkeit dem Fata„listen ein fühlbares Herz gegeben, so hat er „nothwendig Nachsicht und Gelindigkeit für „seine Nebenmenschen. Man wende mir nicht „ein, ich hätte, meinen eigenen Grundsätzen „zuwider, einen Theil meines Werks dazu „angewendet, denjenigen, die einen Gott „glauben, Beleidigungen zu sagen, und mich „gegen die, die anders als ich denken, un„dultsam zu beweisen. Was habe ich wohl „anders gethan, als daß ich einer Leiden„schaft nachgegeben, über die ich nicht Herr

„war? Sie spotten einer Lehre, die Sie „nicht annehmen können, weil es die Noth„wendigkeit verhindert, und ich meinestheils „beleidige Sie, weil es meine nothwendige „Verfassung so mit sich bringt.

„Mein Lehrgebäude - - - -“ Aber es ist mir unmöglich, weiter in diesem Tone fortzufahren. Der Verstand sträubt sich gegen so eckelhafte Sätze, die schon ihrem Ausdruck nach widersinnig und unverständlich sind.

Wenn der Eigensinn des Fatalisten einmal einen solchen Grad der Ausschweifung erreichet hat, so sind alle Vernunftschlüsse bey ihm verlohren, und es ist kein Mittel übrig, ihn zu heilen. Wie kann ich einen Menschen seines Irrthums überführen, der an mir nichts als eine Maschine sieht, die so aufgezogen ist, daß sie sich frey zu seyn dünkt? In seinen Augen ist eine jede meiner Ideen die nothwendige Folge meiner Organisation. Er, der der seinigen unterworffen ist, sieht weis, was andere schwarz sehen, und er ist sogar genöthigt, mir zu sagen, daß seine Meynungen für ihn eben so unbedungen nothwendig wären, als es die meinigen für mich sind, daß wir ohne Nutzen, aber nothwendig mit einander streiten, und daß endlich alles nothwendigerweise nothwendig sey?

2) Es ist sehr leicht zu beweisen, daß die Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit alle unsere Begriffe vom Verdienste und Strafbaren, von Tugend und Laster, vom Recht und Unrecht umstosse, weil diese Begriffe in unsern Gedanken die Idee der Freyheit wesentlich in sich fassen. Aus welchem Grunde behauptet also der Verfasser das Gegentheil? Er legt den Wörtern Tugend, Laster, Verdienst, Zurechnung, einen ganz andern als den gewöhnlichen Sinn bey, und alsdann beweist er freylich ohne Mühe, daß man in der Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit die Sprache der Sittenlehre anwenden könne, unerachtet die Sittenlehre bey dem Fatalismus nicht statt findet.

Einem eine Handlung zurechnen oder imputiren, heißt ihm solche zuschreiben, ihn als den Urheber derselben erkennen. Gut. Aber in dem System des Fatalismus ist niemand der Urheber seiner Handlungen; es folgt also daraus, daß die Zurechnung in keinem Falle statt finden könne. Man schreibt den Tod Heinrichs des vierten nicht dem Messer seines Mörders zu, weil es ein blos leidendes Werkzeug in der Hand eines Bösewichts gewesen ist. Warum be-

beschuldiget aber der Fatalist den Ravaillac dieses Verbrechens, da doch, seiner Meynung nach, dieser Mörder in den Händen der Nothwendigkeit nichts anders gewesen ist, als was das Messer in den seinigen war? Wenn alles das blosse Werk der Natur ist, so kann die Zurechnung nur einzig und allein auf dieses eingebildete Wesen zurückfallen.

Die Begriffe des Verdienstes und des Strafbaren gründen sich nicht auf die nützlichen oder schädlichen Wirkungen der Handlungen. Eine Handlung wird nur nach Maasgabe der Freyheit und des guten Willens, die man bey dem Handelnden voraussezt, für löblich, schätzbar oder verdienstlich gehalten. Man legt sogar einem aus dem Wohlwollen entstandenen Versuche, der uns nicht gelungen, eben so viel Verdienst bey, als einer guten Handlung, die uns von statten gegangen ist. Entdeckt man, daß der Handelnde nichts als das leidende Werkzeug eines andern gewesen ist, so nennen wir zwar allemal seine Handlung nützlich, aber wir hören auf, sie zu bewundern und hochzuachten. Man verknüpft hingegen die Idee des Strafbaren nur alsdenn mit einer schädlichen Handlung, wenn man voraussetzt, der Handelnde habe sie aus eigener

gener Bewegung begangen, es habe sich der Ausübung seiner Freyheit nichts entgegengesetzt, und er habe die wahre Absicht gehabt, böses zu thun. Niemand wird eine schädliche Handlung tadeln, wenn man überzeugt ist, daß es nicht an uns gelegen, anders zu handeln, oder daß wir nicht unsere eigene Herren sind. Man beklagt alsdenn die nachtheiligen Folgen, aber man schreibt sie nicht auf unsere Rechnung.

In der Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit findet also keine Zurechnung, kein Verdienst, keine Strafbarkeit statt. Der Verfasser wendet ein, die Empfindung, die in mir ein auf meinen Arm gefallener Stein verursacht, sey deswegen nicht minder schmerzhaft, ob sie gleich aus einer Ursache entstehe, die keinen Willen hat und blos nach Nothwendigkeit ihrer Natur wirkt. Ganz wohl; aber wer wird deswegen sagen, der Stein sey strafbar, seine Handlung sey zu tadeln, und er verdiene Verachtung und Züchtigung?

3) In der Lehre von dem Fatalismus hemmt die Gesellschaft die Wirkungen der Leidenschaften durch Straffen, in eben dem Verstande, wie man die Fluth eines die Felder ver-

verderbenden Strohms dämmet oder ableitet. Man stäupet einen Dieb, wie man einer verderbten Maschine Hammerschläge giebt. Aber ist es nicht lächerlich, nach dergleichen Ideen noch von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Billigkeit und Unbilligkeit zu reden? Wie kann sich der Verfasser noch über unsere Gesetze und Richterstühle beschweren? Wie mag er die Straffen in gerechte und ungerechte eintheilen, und unter die letzten diejenige zählen, die man jemand gewisser Fehler wegen auflegt, welche die Bedürfnisse seiner Natur nothwendig gemacht haben. Nach ihm sind aber alle Verbrechen für den, der sie begeht, unvermeidliche Bedürfnisse, mithin kann gar keine gerechte Straffe in der Gesellschaft statt finden.

4) Wenn der Gesetzgeber Galgen und Blutgerüste bauen läßt, und Leib- und Lebensstraffen auflegt, so thut er nach unserm Verfasser nichts anders, als was ein Baumeister thut, der an einem Hause Dachrinnen führen läßt, damit das Regenwasser dem Grunde keinen Schaden thue. Aber der Unterschied zwischen dem Baumeister und dem Gesetzgeber ist so groß, daß die Vergleichung lächerlich wird. Es ist unmöglich, daß das

Regen-

Regenwasser dem Grunde des Hauses Schaden thun könne, so lange die Dachrinnen vorhanden sind, hingegen sehen wir täglich, daß Bösewichte Galgen, Rad und alle Straffen verachten, mit denen die Gesetze drohen. Der Baumeister giebt gewissen Dingen die Richtung, die einer physischen Nothwendigkeit unterworffen sind; der Gesetzgeber thut nichts, als daß er freyen Wesen Beweggründe darbietet.

5) In dem Lehrgebäude unseres Philosophen wird der Gesellschaft das Recht zuerkannt, diejenigen Handlungen zu bestraffen, die ihr schädlich sind, sie mögen aus einer Quelle kommen, aus welcher sie wollen. Niemand, sagt er, wird es ungerecht finden, daß man den Narren die Freyheit nimmt, unerachtet ihre Handlungen blos der Verrückung ihres Gehirns zuzuschreiben sind. Es ist wahr, niemand hat etwas dagegen einzuwenden, aber jedermann würde es beydes ungerecht und thöricht finden, wenn man sie des Uebels wegen, das sie begangen haben, bestraffen wollte.

Die Straffe ist nur dann gerecht, wenn die wahren Vortheile der Gesellschaft solche nothwendig machen. Ein Rasender ist nicht

im Stande, sich nach den Bewegungsgründen, die man ihm vorlegt, zu entschliessen, weil er seiner nicht mächtig ist, und ihm die Vernunft nicht die Beschaffenheit seiner Handlungen zeigen kann. Die einem Wahnsinnigen aufgelegten Straffen bewegen weder ihn noch andere Narren, vernünftig und gescheide zu werden, weil diese Veränderung nicht in ihrem Vermögen steht. Ein bestrafter toller Mensch verhindert auch vernünftige Leute nicht, toll zu werden, weil es ein Zustand ist, der wider unsern Willen entsteht. Es findet also für diese Kranke weder Gesetz noch Strafe statt, und nicht um sie zu straffen, nimmt man ihnen die Freyheit; es geschieht blos darum, damit sie ausser Stand gesezt werden, Schaden zu thun. Man sperrt ein wildes Thier ein, um sich für dasselbe in Sicherheit zu setzen, aber man legt ihm nicht Ketten an, um es seiner Grausamkeit wegen zu bestraffen, die die Natur in ihm nothwendig gemacht hat.

Der Lehre des Fatalismus zufolge, sind alle Menschen wahnsinnig, weil sie alle leidende Werkzeuge ihres Gehirns sind, welches an sich selbst das Spiel einer unzähligen Menge physischer Ursachen ist. Einige dieser Narren

ren werden vermöge ihrer Organisation angetrieben, Gesetze zu machen, andere sind durch eine unvermeidliche Nothwendigkeit gezwungen, diesen Gesetzen zu gehorchen, andere sind so eingerichtet, daß sie nothwendigerweise alle Beweggründe von sich stossen, die ihnen die Gesetze darbieten. Der Verfasser will, man solle die letztern als aberwitzige, rasende, übel organisirte Wesen ansehen, und sie als schädliche Mitglieder der Gesellschaft bestraffen. Aber sind wohl die Beweggründe der Gesetze vermögend, eine übel eingerichtete Organisation zu bessern, und können wohl die Beyspiele bestrafter Missethäter die üble Organisation der andern so einrichten, daß sie den Absichten der Gesellschaft gehörig entsprechen können? Ganz gewiß nicht. Der Gesetzgeber, der eine unvermeidliche Nothwendigkeit annimmt, ist also ein Unsinniger, der dem ewigen unaufhaltbaren Gange der Natur sich zu widersetzen sucht, und derjenige so diese Gesetze vollzieht (l'exécuteur des loix), ein Rasender, welcher, um das ungestüme Meer still zu machen, einige seiner Wellen peitscht.

Es ist nicht genug, zu behaupten, daß die Straffen eben so nothwendig als die Verbrechen seyen; man muß noch hinzusetzen,

daß diese Straffen nothwendigerweise unvernünftig und überflüßig sind, und daß bey dem Fatalismus weder von Gerechtigkeit noch von Ungerechtigkeit die Rede seyn könne.

4) Ich übergehe die Ausruffungen des Verfassers über das Unrecht einer Gesellschaft, welche Verbrechen bestraft, denen sie vorzukommen verabsäumt hat, oder welche kein Verhältnis zwischen der Straffe und dem Verbrechen beobachtet. Alles dieses, ich muß es noch einmal sagen, ist in dem Systeme des Fatalisten am unrechten Orte. Er versieht das unnütze Amt des Theseus, der, wie Virgil sagt, von dem Schicksaal gezwungen wird, den Verdammten zu predigen, und ihnen ohne Aufhören zuzuruffen: Lernt gerecht seyn *. Wozu sollen Vermahnungen in einer Gesellschaft dienen, wo kein Mensch davon Gebrauch machen kann?

Ein Beccaria, der wider die barbarischen Misbräuche der Richterstühle, wider die kaltblütige Grausamkeit der Gesetzgeber

* ---- Sedet aeterumque sedebit
Infelix Theseus Phlegyasque miserrimus, omnes
Admonet & magna testatur voce per umbras:
Discite justiciam ----

Aeneid. 17.

ber und der Richter, wider die unnöthigerweise gehäufte Martern, und die grausame Gleichgültigkeit der Mächtigen eifert, muß nothwendig, wie er es wünscht, in einer jeden gutgearteten Seele jenen sanften Schauer erregen, wodurch alle empfindsame Herzen der Stimme des Vertheidigers der Menschheit Beyfall zupochen. Er stellt uns diese Misbräuche nicht als nothwendig vor. Er ist überzeugt, und sucht andere zu überzeugen, daß die Hülfsmittel in unsern Händen sind, und es nur von uns abhänge, solche anzuwenden. Aber welche Achtung verdient ein Philosoph, der, nachdem er uns unter die Menschheit herabgesetzt, zu den Gesetzgebern und Richtern sagt: „Nicht um euch die „Schlachtopfer eurer Grausamkeit und eurer „Unwissenheit aus den Händen zu reissen, „schreye ich über das Uebel, so ihr dem menschlichen Geschlechte zufügt. Ihr seyd Ungeheuer, aber ihr seyd es aus Nothwendigkeit und ohne eure Schuld. Ich bin überzeugt, daß eine Verbesserung unmöglich ist, „aber eben diese unvermeidliche Nothwendigkeit, die euch zur Ungerechtigkeit dahinreißt, „zwingt mich, euch meinen ganzen Abscheu zu „erkennen zu geben.

Uebrigens kommt es dem Verfasser am wenigsten zu, unsere Gesetze und Richterstühle zu tadeln, indem seine eigene Grundsätze gerade auf einen Punkt der Ungerechtigkeit und Grausamkeit zuführen, welche noch kein Jahrhundert, noch keine Nation je hat ausüben sehen. Das System der Natur berechtiget die Gesellschaft, eine jede schädliche Handlung, aus welcher Quelle sie auch entspringe, als ein strafbares Verbrechen anzusehen. Die Wahnwitzigen, die Blödsinnigen, die Kranken, die Lasterhaften, die Verbrecher, sind alle unter einer Klasse begriffen. Kein Unterschied mehr zwischen freywilligen und wider Willen begangenen Handlungen! Die Absicht thut nichts zur Sittlichkeit einer That; mit einem Wort, alle Umstände, die sonst gemeiniglich einen Angeklagten vor den allerstrengsten Richterstühlen entschuldigen oder lossprechen, kommen hier in keine Betrachtung.

7) Das System des Fatalismus, sagt der Verfasser, kann uns nicht zum Laster anreitzen, weil, wenn wir lasterhaft sind, die Schuld allein an dem Temperamente liegt, unsere Vernunftschlüsse mögen seyn wie sie wollen. Er vergleicht die Handlungen der

Lasterhaften mit dem Sturme, den Winden, den Gewittern, den Krankheiten, der Pest, dem Tode, ꝛc. und nimmt an, daß sie eben so nothwendig und uns durch physische Ursachen vorherbestimmt seyen, als diese Erscheinungen der Natur. Der Magnet zieht das Eisen nicht weniger an sich, man mag seine Wirkung den Wirbeln einer subtilen Materie, mit dem Cartesius, zuschreiben, oder sie durch eine mit seiner Natur wesentlich verknüpfte Kraft erklären, wie Newton. Eben so verhält es sich mit unsern Verrichtungen. Sie sind von allem unserm Nachdenken unabhängig. Man nehme ein System in der Moral an, welches man will, wir werden nichts desto weniger dasjenige seyn, was die Natur aus uns hat machen wollen.

Es ist wahr, daß auf solche Art kein System schädlich seyn kann, aber es folgt auch daraus, daß das Lehrgebäude des Verfassers ohne Zusammenhang und im höchsten Grade unvernünftig ist. Wenn die Lehre von der unbedungenen Nothwendigkeit den Menschen nicht schädlich seyn kann, weil sie nur nach dem Trieb ihres Temperaments, und nicht nach Vernunftschlüssen handeln, so ist aus eben dieser Ursache unwidersprechlich, daß

des Verfassers Lehrgebäude ihnen auch nicht nützlich seyn kann, und dennoch sagt er zu Anfang dieses Abschnitts, daß die Nützlichkeit der Probierstein aller Systeme sey, daß sie das Maas der Hochachtung und der Liebe abgebe, die wir der Wahrheit selbst schuldig seyen, und daß man nach dieser Regel den Werth seines ganzen Werkes beurtheilen solle. Er verspricht, in der Folge die Vortheile anzuzeigen, die mit der Lehre des Fatalismus verknüpft wären, und wenn es dazu kommt, sein Versprechen zu erfüllen, so sagt er uns ganz nachläßig, unsere Aufführung und Betragen sey von allem Nachsinnen unabhängig, und folglich könne uns kein System schädlich oder nützlich seyn, weil es nicht im Stande wäre, unsere Organisation zu ändern. Man erinnere sich, daß dieses eben der Weltweise ist, der uns beständig vorsagt, die Lehrsätze der Religion machten die Menschen niederträchtig, kleinmüthig, grausam, unverträglich, stolz, u. s. w. unsere Irrthümer verhinderten uns, nach unsern wahren Vortheilen zu handeln, und die Vorurtheile wären endlich die Quelle alles Uebels, unter dem das menschliche Geschlecht seufzte.

Man sehe hier den kurzen Innbegriff seiner Art zu beweisen: „Ein jedes System „das von dem meinigen verschieden ist, ist „schädlich; das meinige kann es nicht seyn, „weil kein System schädlich seyn kann. Wenn „ein System die Menschen zum Laster anspor„nen könnte, so würde es vielleicht das Sy„stem des Fatalisten thun; aber man be„fürchte nichts; die Temperamente sind von „der Natur gemacht worden; ein System „kann nichts daran ändern. Jedermann ist „gerade was er seyn muß. Es ist kein Ver„brechen, keine Schandthat, die nicht einen „wesentlichen Theil der Natur ausmache. Die „andern Lehrgebäude machen die Menschen „von der Tugend abwendig, das meinige thut „es nicht, weil die Theorie auf die Ausübung „keinen Einfluß hat. Wenn ein System das „Betragen der Menschen verändern könnte, „so würde das System des Fatalisten sie ru„hig, nachsichtsvoll, bescheiden, mitleidig „machen, und sie würden sich in die Rath„schlüsse des Schicksaals willig ergeben. Aber „man muß auch zu gleicher Zeit bekennen, „daß der Fatalismus zu keiner dieser Tugen„den bewege, weil die Tugenden der Men„schen von ihren Vernunftschlüssen unabhän„gig sind.

8) Es ist unleugbar, daß die Vernunftschlüsse das Betragen der Menschen verändern, und wir haben in dem vorhergehenden Abschnitte bemerkt, daß der Verfasser selbst den Willen dem Verstande unterwirft. Es ist ferner unleugbar, daß die Lehre des Fatalismus voller abscheulicher Folgen sey. Die einige Betrachtung, die sie in meinen Augen etwas weniger gefährlich macht, ist, daß sie schnurgerade dem innern Gefühle aller Menschen entgegenläuft, und es also nicht zu befürchten ist, daß sie von ihnen angenommen werde. Die beständigen Widersprüche des Verfassers zeigen zur Genüge, daß er sie selbst nicht glaubt, und daß er

Sein eigen Hertz betrügt, wenn er uns Sätze lehrt,

Die glauben, Unsinn ist, und Unsinn, ihnen folgen. *

Diese Lehre kann wohl eine kurze Zeit gewissen Gemüthern anständig seyn, die von dem Bewußtseyn ihrer bösen Handlungen geängstiget werden. Warum soll ich mich einer

* Qu'il mentoit à ſon cœur en voulant expliquer
Ce dogme abſurde à croire, abſurde à pratiquer.
Voltaire.

ner That schämen, wird der Bösewicht bey sich selbst sagen, welche nicht zu begehen, eben so wenig in meiner Macht gestanden, als die allgemeine Ordnung des Weltgebäudes zu zerstören? Wird man sich wohl darüber Vorwürffe machen, wenn man wider Willen von einem Hause herabfällt und dadurch ein Kind erschlägt? --- Aber diese Verblendung kann nur kurze Zeit dauren. Dieses innere Gefühl, welches uns den Unterschied unsrer vorsetzlichen und wider Willen begangenen Handlungen so deutlich zeigt, ist viel zu mächtig, als daß es durch Trugschlüsse erstickt werden könnte. Aber wie gefährlich ist nicht auch nur ein einziger Augenblick, in welchem der Lasterhafte nichts schändliches in seinem Verbrechen findet?

9) Die Schlußrede dieses Abschnitts ermahnet uns mit vieler Beredsamkeit zu einer gänzlichen Ergebung in die Rathschlüsse des Schicksaals, und zeigt uns ein vortrefliches Hülfsmittel gegen die Strenge der Nothwendigkeit. Der Tod, sagt der Verfasser, ist eine Thür, die die Natur immer für diejenigen offen läßt, die ihren Zustand allzuunglücklich finden. Nun sind wir also doch wenigstens in einem Stücke unsere eigene Herren,

ren, und es steht uns frey, uns eine Kugel vor dem Kopf zu schiessen, oder uns die Kehle abzuschneiden, sobald uns die Nothwendigkeit zu hart zu behandeln scheint. Abentheurliche Wahl, zwischen einer gezwungenen Gedult und einer zerstörenden Verzweiflung! Aber selbst diese Freyheit, die er uns übrig läßt, streitet gegen seine eigenen Grundsätze. Einem andern Fatalisten, der weniger unvernünftig ist (wenn es anders einen solchen giebt), müssen alle diese Ermahnungen lächerlich und ungereimt vorkommen.

Erzürne dich nicht unnöthigerweise, wird er dem Verfasser zuruffen, wir werden dennoch thun, was die Natur haben will. Du verlangst, ich soll mich ohne Murren der Nothwendigkeit unterwerffen; aber hast du denn vergessen, daß meine Empfindungen, meine Leidenschaften, daß meine gauze Art zu denken die unvermeidliche Folge meiner Organisation ist, und daß, wenn ich meine Natur verfluche, es die Natur selbst sey, die die Natur verflucht. Wenn du mir den Rath giebst, in der Natur die Mittel wider die Uebel zu suchen, die sie mir anthut, so verstehest du dich selbst nicht. Dies ist eben so viel, als wenn du der Natur rathen wolltest, sie solle

in

in der Natur Mittel wider die Uebel suchen, die die Natur der Natur zufügt. An wen richtest du also diese weitläuftigen Sittenlehren? An mich schwaches Rohr, das in dem Ocean der Nothwendigkeit als ein Spiel des Windes und der Wellen schwimmt? an mich, der ich nur dem physischen Antriebe eines Temperaments, das ich mir nicht gegeben habe, gehorchen muß? Will die Natur, daß ich weise und vernünftig seyn soll, so bin ich es nothwendig und ohne dich. Will sie, daß ich unvernünftig und lasterhaft seyn soll, so muß ich es, aller Moral zum Trotz ohnehin seyn. Gestehe, daß du eine wunderlich gebaute Maschine bist. Du verlangest, man solle dir alle deine Thorheiten vergeben, weil sie eine unnmgängliche Folge deiner Natur seyen, und dennoch schüttest du alle deine Galle wider die Meynungen deiner Brüder aus, die eben so wie die deinigen die nothwendige Wirkung ihrer Organisation sind. Die Menschen würden kein Lehrgebäude irgend einer Religion haben, wenn es nicht ein unvermeidliches Schicksal mit sich brächte, daß sie eines haben sollten. Also, indem du verlangst, wir sollen die Wirkungen der Nothwendigkeit mit gleichgültigem Auge ansehen, siehst du nicht ein, daß du, wenn du die

Menschen und ihre Meynungen schmähest, zween grosse Bände von Beleidigungen gegen eben diese Natur zusammengeschrieben, deren Befehle und Rathschlüsse wir, nach deiner Ermahnung, so sehr verehren sollen. Dein letzter Rath ist eben so ungereimt als alle übrige. Du willst, ich solle mir den Tod anthun, wenn der ewige, unveränderliche und unaufhaltsame Gang der Natur mir unerträglich wird. Du hältst mich also für frey, und du willst, ich solle den Entschluß fassen, mich der Nothwendigkeit zu entziehen?

Dreyzehnter Abschnitt.

Von der Unsterblichkeit der Seele; von der Lehre des künftigen Lebens; von der Furcht des Todes.

Innhalt.

Da die Seele weiter nichts als eine Modification des Körpers ist, so ist es höchst ungereimt, zu behaupten, daß sie noch fortdauren und sich erhalten könne, wenn der Körper zerstört ist. Unterdessen behauptet man, aller überzeugenden Beweise ihrer Identität mit dem Körper ungeachtet, daß sie nicht

nicht der Auflösung unterworffen sey, sondern das besondere Vorrecht habe, nicht zu sterben. Nichts ist gemeiner, nichts mehr durchgängig ausgebreitet, als die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Man darf sich hierüber nicht wundern; der Mensch, den seine Natur geneigt macht, ein unbegrenztes Daseyn zu verlangen, hat zu allen Zeiten ein so schmeichelhaftes Lehrgebäude nicht anders als mit Begierde annehmen können. Aber kann wohl dieses allgemeine Verlangen, sich ohne Ende zu erhalten, zum Beweis dienen, daß diese Hofnung gegründet sey? Die Seele hängt mit allen ihren Verrichtungen von der Einrichtung und Bewegung der Theile ihres Körpers ab; sie kann nicht anders als durch Hülfe ihrer Werkzeuge empfinden, denken, wollen und handeln: Es ist also ausser allen Zweifel, daß wenn die organische Maschine einmal zerstört ist, es die Seele auch seyn müsse. — Die Lehre der Unsterblichkeit befreyt die Menschen nicht von der Furcht des Todes. Aller angeblichen Ueberzeugung, die die Gottesfürchtigen von einer seeligen Ewigkeit haben, ungeacht, denken sie niemals ohne Schrecken und Entsetzen an die noth-

wendige Zerstörung ihres Körpers. Es sind sonderlich zwo Ursachen, die ihre Furcht vermehren; die eine ist, weil der Tod, der insgemein mit Schmerzen verknüpft ist, ihnen eine Existenz nimmt, die sie kennen und die ihnen werth ist, die andere ist die Unruhe über eine eingebildete Zukunft, die sie nie anders als durch die Wolken der Ungewißheit gesehen haben. — Die Furcht des Todes ist ein eitles Blendwerk, das sogleich verschwindet, wenn man diese Begebenheit unter ihrem wahren Gesichtspunkte ansieht. Der Tod ist nichts als der Schlaf des Lebens. Dieser Schlaf wird nie durch unangenehme Träume beunruhiget; auf ihn folgt nie ein trauriges Erwachen. Die Vernunft setzt uns gegen alle eingebildete Schrecken für eine Nicht-Existenz in Sicherheit, da hingegen der Aberglaube anstatt uns über die Nothwendigkeit des Todes zu trösten, uns denselben unter den abscheulichsten Zügen vormahlt. Er macht die Menschen feig und kleinmüthig, indem er ihnen den Tod als einen fürchterlichen Augenblick darstellet, der sie unerhörten Martern eines grausamen Despoten übergiebt, welchem der allertugendhafteste Mensch zu gefallen

niemals sicher ist. Man möchte gerne dieses gräuliche Lehrgebäude für den mächtigsten Damm ausgeben, den man den Ausschweifungen der Menschen entgegensetzen könne; aber die Erfahrung lehrt zur Genüge, daß sich die Lasterhaften nicht an alle diese Begriffe kehren, und daß vielmehr die Grundsätze der Religion in vielen Stücken die natürliche Verderbnis des menschlichen Herzens nur vermehren. Die Diener der Religion geben sogar den allerabscheulichsten Bösewichten Mittel an die Hand, den Donner abzuwenden, und zur ewigen Glückseeligkeit zu gelangen. — Die unsinnige Lehre eines zukünftigen Lebens, eines Richters der uns alle Augenblicke unversehens wegnehmen kann, verhindert die Menschen, sich mit ihrer wahren Glückseeligkeit zu beschäftigen, und an die Verbesserung ihrer Verordnungen, ihrer Gesetze und ihrer Sittenlehre zu denken. Wie können sie sich einfallen lassen, sich auf einer Erde glücklich zu machen, die sie nur als das Vorgemach einer ewigen Herrlichkeit ansehen, das alle Augenblicke einfallen kann. — Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele den

Gesetzgebern und Priestern sehr viele Vortheile verschaffet habe; aber man darf nur die tägliche Erfahrung zu Rathe ziehen, so wird man finden, daß dieser Glaube nicht hinreichend ist, die Leidenschaften der Menschen im Zaum zu halten. Es giebt freylich einige schüchterne Seelen, auf welche die Furcht für ein anderes Leben tiefen Eindruck macht, aber diese würden auch, ohne die Schrecken, die ihnen die Religion einprägt, von dem Laster durch ihre eigene Natur abgehalten werden; diejenigen aber, die aller üblen Nachrede trotzen, die Gesetze verachten, und taub bey der Stimme des Gewissens sind, lassen sich auch durch keine Religion von Lastern und Verbrechen abhalten.

Anmerkungen.

1) Ich schmeichle mir bewiesen zu haben, daß die Seele keine Modification des Körpers sey, und daß die Kraft zu denken allen Eigenschaften der Materie, die uns bekannt sind, widerspreche. Wenn es mir nicht gelungen ist, alle meine Leser überzeugt zu haben, so glaube ich wenigstens dargethan zu haben, daß die Gründe meines Verfassers nicht das Gegentheil beweisen.

Die

Die Folgen, die er aus seinem Grundsatze gegen die Unsterblichkeit der Seelen herleitet, sind also ungegründet. Mir deucht sogar, daß sie nicht nothwendig daraus entstehen, nemlich, daß der Materialist nicht berechtiget ist, die Unsterblichkeit der Seele, selbst als Materialist, zu verwerffen. Die neuern Naturlehrer haben sehr wahrscheinlich gemacht, man könnte sogar sagen, sie haben bewiesen, daß der Keim des Thiers vor der Befruchtung existire. Unser Philosoph unterläßt nicht, unter einer Menge einander entgegengesetzter Meynungen, die man in seinem Werke antrift, auch die vorher existirenden Keime anzunehmen, er der sich kurz vorher für die zweydeutige Zeugung erklärt hatte. Nach dieser Hypothese ist jeder Keim so alt als die Welt. Befindet er sich in einer gehörigen Bärmutter, und wird er von der männlichen Saamenfeuchtigkeit gereitzt, so entwickelt er sich, es kommen fremde Materien in das Gewebe seiner Werkzeuge, die sich in dasselbe einverleiben und sie durchgängig ausdehnen. Der bis auf einen gewissen Grad aufgeschwollene und zeitig gewordene Keim reißt sich von seiner Bärmutter los, kommt ans Tageslicht, und wird auf eine gewisse Zeit ein sichtbares Thier.

Thier. Der Tod versetzt ihn wieder in seinen vorigen Zustand, und die fremden Theile, die er sich zugeeignet hatte, nähren alsdenn wieder andere Keime, die zu ihrer Zeit eben dasselbe Schicksal erfahren.

Ich gebe diese Begriffe nicht für eine unumstößliche Gewißheit aus, aber ich sehe auch nichts darinn, das einer gesunden Naturlehre zuwiderlaufe. Es würde wenigstens schwer halten, das Lehrgebäude derjenigen Weltweisen umzustossen, die diese Meynung durch eine so grosse Menge von Erfahrungen und durch so natürlich daraus gefolgerte Vernunftschlüsse höchst wahrscheinlich gemacht haben.

Wenn wir also auch dem Materialisten zugeben, daß die Kraft zu denken eine mit unserer Organisation wesentlich verbundene Eigenschaft sey, so folgt noch nicht daraus, daß der Tod das Ende unsers Daseyns seyn müsse. Man kann den Menschen als unvergänglich annehmen, wenn man auch voraussetzt, daß er ganz Materie sey. Der Tod vernichtet seine Werkzeuge nicht, er entzieht sie blos unsern Augen, und benimmt ihnen nicht das Vermögen zu empfinden und zu denken. Es kann seyn, daß der in den Zustand

der

der Keime zurückgekehrte Mensch seine Kräfte nicht mehr ausübt, und daß solche einschlaffen, je nachdem sich die Werkzeuge einhüllen; es kann seyn, daß der Keim, wenn er lange Zeit in der Natur herumgeschwebt, aufs neue eine ihm anständige Bärmutter antrift, aufs neue sich ausbreitet, und auf diese Weise, wer weis wie oft auf der Scene der Wesen erscheint; vielleicht behält dieser Keim, nachdem er sich das erstemal in einer Bärmutter entwickelt hat, beständig ebendieselbe Personalität, d. i. das Bewußtseyn dessen was er ist und was er gewesen ist. Der Materialist kann von keinem einzigen dieser Fälle beweisen, daß er unmöglich sey.

Es könnte also der Mensch, blos als Materie betrachtet, in Ansehung der Kräfte der Natur, gar wohl unvergänglich seyn, und seine Kraft zu denken könnte sich ohne Ende erhalten. Der Tod ist nur der Uebergang von einem Zustande zum andern, und wenn mir der Materialist behauptet, er sey nicht eine blosse Umbildung, sondern eine gänzliche Zertheilung und Auflösung meines Wesens, so habe ich das Recht ihm nur erst nach sehr starken Beweisen zu glauben. Der Verfasser bringt gar keinen bey, er setzt also

nur so obenhin voraus, der Tod zerstöre unsere Organisation, und sein ganzer Beweis von unserer Sterblichkeit ruht auf gar keinem Grunde.

Es ist mir unmöglich den Materialismus anzunehmen, nicht weil er mir gefährlich vorkommt, sondern weil er den deutlichsten Grundsätzen meiner Vernunft widerstreitet, oder weil es mir unmöglich ist, der augenscheinlichen Gewißheit zu widerstehen; aber ich muß auch dagegen aufrichtig bekennen, daß ich keine nothwendige Verbindung zwischen der Unmaterialität der Seelen und ihrer Unsterblichkeit einsehe. Um die letztere zu beweisen, ist es nicht genug zu zeigen, daß die Seele, als ein untheilbares Wesen, für aller Auflösung gesichert sey. Der Tod eines denkenden Wesens besteht in der Beraubung der Ideen. Ich weiß es nicht, ob sie welche hat, wenn ich in einem tiefen Schlaf versenket bin, und ich kenne nicht genug die Natur eines einfachen Wesens, um daraus auf eine hinreichende Weise schliessen zu können, daß sich meine Seele nach dem Tode ihres vorhergehenden Zustandes erinnern und ihre Kräfte auszuüben fortfahren werde. Vielleicht wird sie wieder von dem letzten Augenblicke dieses Lebens an,

in

in eine ewige Unempfindlichkeit versetzt, vielleicht bewohnt sie andere Körper, vielleicht bleibt sie mit ihrem unvergänglichen Keime verbunden, vielleicht denkt sie in demselben, vielleicht schläft sie, entweder auf ewig oder nur auf eine gewisse Zeit; vielleicht behält sie oder verbessert sie ihre Erkenntnisse, wenn sie von ihrer materiellen Hülle befreyt ist. Die blosse Ueberzeugung, daß meine Seele untheilbar ist, giebt mir in allen diesen Fällen kein hinreichendes Licht, und ich bekenne freymüthig, daß sie alleine mich in einer vollkommenen Ungewißheit über den künftigen Zustand meines Wesens läßt.

Gründete sich die Hofnung der Unsterblichkeit nur auf dasjenige, was wir von der Natur unsrer Seele wissen, so würde sie nur sehr schwach seyn. Die Speculationen der Metaphysik übersteigen die Sphäre des grösten Theils des menschlichen Geschlechts, und der Weltweise selbst, der ihnen sorgfältig nachgedacht, findet darinn zu viele Schwierigkeiten, zu viele problematische Sätze, als daß er sich mit Zuversicht auf die daraus zu entspringen scheinende Folgerungen verlassen könnte. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seelen, die sich auf das Daseyn und die

Eigenschaften des höchsten Wesens gründen, sind jedermann bekannt. Ich kann mich ihrer gegenwärtig nicht wider einen Philosophen bedienen, der ihre ersten Gründe leugnet. Es muß mir genug seyn, zu zeigen, daß seine Einwürffe nicht beweisen, daß der Mensch auf immer sterbe.

2) Er bekennt, daß nichts allgemeiner ausgebreitet sey, als die Erwartung eines zukünftigen Lebens, und er sucht den Grund hievon aus dem nothwendigen Wesen des Menschen herzuleiten. Die Natur, sagt er, hat uns das Verlangen, beständig zu existiren, eingeprägt; aber die Vernunft zeigt uns, daß die Hofnung, dieses Verlangen erfüllt zu sehen, ein blosses Blendwerk unserer Einbildungskraft sey.

Es ist wahr, nichts hindert den Gottesleugner, der den Menschen als das Resultat einer nothwendigen und blinden Verbindung der Atomen ansieht, zu glauben, es bringe sein Wesen mit sich, betrügliche Empfindungen, unüberwindliche Begierden zu haben, die die Natur in ihn gelegt, ohne sie erfüllen zu können oder zu wollen. Sein System kann von nichts den Grund angeben. Was ist, das ist; darinn bestehen alle Erklärungen die

er geben kann, und darauf beruht seine ganze Philosophie. Aber er darf sich nicht wundern, wenn derjenige, der einen Gott annimmt, und überzeugt ist, daß er das Werk dieses weisen und gütigen Wesens sey, sich nicht überreden kann, der Urheber seines Daseyns habe mit seiner Natur eine chimärische Begierde der Unsterblichkeit wesentlich verbunden. Die Stimme der Natur ist für ihn die Stimme des Schöpfers, und seine wesentlichen Neigungen zeigen ihm seine Bestimmung an.

Der Verfasser führt bey dieser Gelegenheit eine Stelle des Cicero über den allgemeinen Glauben eines künftigen Lebens an: Die Natur selbst, sagt der römische Redner, ist ein stiller Bürge für unsere Unsterblichkeit. Ich weiß nicht woher es kommt, aber ich bemerke, daß die Ahndung eines künftigen Lebens mit der Seele des Menschen wesentlich verknüpft ist. Wir halten uns, nach dem einmüthigen Glauben aller Nationen, für unsterblich. Unser Philosoph hätte die folgenden Worte, die vollkommen wahr sind, und das Lehrgebäude des Gottesleugners auf keiner gar zu vortheilhaften Seite darstellen,

nicht übergehen sollen. Diese Vorherempfindung, sagt Cicero, diese Idee der Unsterblichkeit äussert sich hauptsächlich bey grossen Geistern und bey erhabenen Seelen *. Gewiß ist es, daß ein Mensch, der nur für dieses kurze Leben gemacht zu seyn glaubt, sich nie zu etwas edlem und grossem wird erheben können. Wenn er seine Absichten nur auf den engen Bezirk seines gegenwärtigen Daseyns einschränkt, wie kann man von ihm erwarten, daß er seinen eigenen Vortheil, seine Ruhe und selbst sein Leben dem allgemeinen Besten aufopfere? Die Niederträchtigkeit, die Feigheit der Seele ist beides die Ursache und die Wirkung seines Lehrgebäudes. Er wünscht vernichtet zu werden, weil er den Muth nicht hat, unsterblich zu seyn, und er hält sich zu nichts grossem verpflichtet, weil es der Rang, welchen ihm seine Grundsätze anweisen, nicht erfordert, ja gar misbilliget.

3) Man

* Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacite judicare. --- Nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum, idque in maximis ingeniis altissimisque animis & existit maxime & apparet facillime. Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.

Tuscul. Quaest. L. I.

3) Man gesteht, daß die Hypothese unserer Unsterblichkeit mit unsern Wünschen übereinkomme, und daß sie für den Menschen natürlicherweise schmeichelhaft sey. Warum will man also die Menschheit ihrer angenehmsten Hofnungen berauben, und die Triebfeder unsrer edelsten Handlungen vernichten? Warum will man dem Elenden den einzigen Trost entreissen, der ihn stark macht, und der ihn unter der Last seiner Leiden mit Freude erfüllt? Warum will man der unglücklichen, verfolgten, ins Elend verwiesenen Tugend den Muth benehmen und sie zur Verzweiflung bringen? Grausamer Philosoph! Lassen Sie uns einen so süssen Traum. Aus was für einem Beweggrunde bieten Sie dem rechtschaffenen Mann ein Lehrgebäude dar, das alle seine Hofnungen, allen seinen Trost vernichtet, ein Lehrgebäude, das er weder ohne Entsetzen annehmen, noch ohne Widerwillen verwerffen kann? Aber für den Rechtschaffenen ist ihr Buch nicht geschrieben. Sie wollen das menschliche Geschlecht von der Furcht der Zukunft heilen? Wer anders hat diese Furcht als die Lasterhaften? Sie arbeiten also um ihnen Muth zum Laster einzusprechen, um ihre Gewissensbisse zu ersticken, und um ihnen

den

den ehrlichen Mann Preis zu geben? Traurige Beschäftigung! Verdient wohl der Bösewicht den Beystand der Philosophie?

4) Es ist falsch und aller Erfahrung zuwider, daß die Hofnung eines künftigen Lebens unfähig sey, die natürliche Furcht für den Tod zu vermindern. Man bemerkt sogar, daß diese Lehre, wenn sie übel verstanden wird, selbst die Liebe des Lebens zu überwinden im Stande ist, und daher sehr schädlich werden kann, wenn die Religion sie nicht genau mit den Grundsätzen und Vortheilen der Gesellschaft verbindet. Die Anhänger des Foe, die mit aller Zuversicht glauben, es erwarte sie jenseits des Grabes ein glückseeliges Leben, bringen sich zu tausenden um, und jedermann weiß, wie durch eben diesen Glauben der Selbstmord in Japan, Macassar und andern Orten gemein ist *. Der Hr. v. Montesquieu, nachdem er bemerkt, wie die Lehre von der Unsterblichkeit üble Folgen haben könne, zeigt uns, daß die christliche Religion es nicht dabey bewenden lasse, diese Lehre blos vorzutragen, sondern sie auf eine vortrefliche Art zum allgemeinen Besten einzurichten wisse.

* De l'esprit des Loix, L. XXIV. Ch. 19.

Der Verfasser behauptet, die Ueberzeugung, die die gottesfürchtigsten Menschen von einer ewigen Seeligkeit hätten, verhinderte sie nicht, bey dem Gedanken einer nothwendigen Zerstörung ihres Körpers, in Furcht und Entsetzen zu gerathen. Die Gelassenheit, mit der der Rechtschaffene das Ende seiner Tage erwartet, die Freude, die ihn sogar noch in den letzten Zügen belebet, zeugen täglich wider eine so ungegründete Anklage.

Eine Gegenbeschuldigung macht zwar freylich an sich einen schlechten Beweis aus; inzwischen könnte ich doch mit weit besserm Grunde sagen, daß unerachtet aller vorgeblichen Ueberzeugung, die der kühnste Gottesleugner von seiner Vernichtung hat, dieser Gedanke dennoch nicht hinreichend sey, ihm die Furcht des Todes zu benehmen, oder ihn zu verhindern, bey seinem Herannahen in Angst zu gerathen, und sich ihm mit der schimpflichsten Kleinmüthigkeit zu unterwerfen. Es kommt hier nicht darauf an, was der Gottesfürchtige und der Ungläubige sagt, wenn er sich wohl befindet, wenn er durch Geschäfte zerstreut ist, oder wenn ihn die Liebe für sein System verblendet. Sie geben, einer wie der andere, vor, daß sie dem natürli-

türlichen Schrecken des Todes trotzen, und einer hält den andern für einen Betrüger. Die letzte Scene ihres Lebens allein kann über die Macht ihrer Grundsätze entscheiden. Man führe mir ein einiges Beyspiel eines wahrhaftig Gottesfürchtigen an, der in Verzweiflung gestorben wäre.

Wenn übrigens der Gegenstand nicht zu ernsthaft wäre, so möchte ich sagen, daß die Trostgründe, mit denen uns der Verfasser gegen die Schrecken des Todes verwahren will, und die Art mit der er sie vorträgt, wirklich komisch sind. „Siehst du nicht, so „redet er den Menschen an, siehst du nicht „an dem Beyspiel jener Kometen, die deine „Blicke in Erstaunen setzen, daß die Planeten „selbst dem Tode unterworffen sind? Lebe „also ruhig, so lange es die Natur erlaubt, „und stirb ohne Schreken, wenn dein Geist „durch die Vernunft erleuchtet ist.

Dieses Beyspiel ist nicht zum besten gewählt. Die Kometen sind eben so wohl lebendige Planeten als die andern, oder vielmehr, das Leben und der Tod eines Gestirns sind abgeschmackte Ausdrücke, bey denen sich nichts denken läßt. Aber wir wollen uns dabey nicht aufhalten. Der Gedanke meiner

Ver-

Vernichtung setzt mich natürlicherweise in Schauer, die Seele sträubt sich gegen die Nothwendigkeit zu sterben, und um mir Trost einzusprechen, beweißt man mir aus der Astronomie, daß der Tod nothwendig sey. Ich soll meiner Vernichtung mit Heiterkeit entgegensehen, alle meine Freuden mit Gleichgültigkeit verlassen; und warum? weil die Planeten selbst, jene unendlich grössern und ungeheuern Massen nicht ewig leben. Man könnte auf eben diese Art beweisen, es sey nichts schreckliches in den Gedanken, daß die Lasterhaften nach ihrem Tode in ein Meer von Pech und Schwefel versenkt werden, und sich in Wirbeln von Flammen herumwälzen, ohne verzehrt zu werden. „Siehst du nicht, „würde ein in der Astronomie erfahrner Ka„puziner zu dem Verfasser des Systems der „Natur sagen, siehst du nicht jene Kometen, „die deine Blicke in Erstaunen setzen, und „ehmals als Planeten gelebt haben, wie sie „in die heisseste Sonnenglut gesunken, und „wie ihre Schweife feurige Ströme sind, „die aus ihren Eingeweiden kommen! Schwa„cher Sterblicher! du willst nicht zum ewigen „Feuer verdammt seyn, du erzitterst bey dem „Gedanken der Hölle? Lerne zu deinem Tro„ste, daß der im Jahr 1680 erschienene Ko-

„met nach Newtons Berechnung eine Hit-
„ze ausgestanden, die zweytausendmal stärker
„gewesen, als die Hitze eines glühenden Eisens.
„Lebe also ruhig, so lange es die Natur er-
„laubt, sterbe ohne Schrecken und gehe mit
„getrostem Muthe nach jenen Gewölben der
„Hölle, die von deinen Klagen wiederhallen
„sollen, wenn dein Geist durch die Vernunft
„erleuchtet ist.

5) Der Gott, den ich mit allen recht-schaffenen Leuten anbete, ist kein unbarm-herziger Despot, der sich an meinen Gebrech-lichkeiten, an den Irrthümern meines Ver-standes, und an meinen wider Willen began-genen Fehlern rächen will; er ist kein Ty-rann, der nur zu straffen sucht und von dessen Wohlwollen auch der Tugendhafteste niemals sicher seyn kann. Ich erblicke in ihm nur einen zärtlichen Vater, der mich liebt, und dessen Wille ist, daß ich mich durch die Aus-übung der Tugend fähig mache, die Glückseе-ligkeit zu geniessen, die er vor mich bestimmt hat. Ist es wohl der Religion beyzumessen, wenn uns harte, milzsüchtige, hitzige Menschen das höchste Wesen als einen wilden und zorni-gen Despoten vorbilden, der den grösten Theil des menschlichen Geschlechts seinem Eigensinne

auf-

aufopfert, der seine Ehre in den Martern seiner Geschöpfe findet, und der von diesem traurigen Loose nur einen geringen Theil begünstigter Auserwählten ausgenommen hat? Die Religion verkennt mit Abscheu solche Anhänger, sie, die uns die Gottheit unter den sanftesten und liebenswürdigsten Zügen abschildert. Es ist wahr, sie verkündigt den Lasterhaften einen schreckbaren Gott: Aber verlangen Sie eine Religion, wo der Tugendhafte und der Bösewicht bey der Gottheit in gleichem Werthe stehen, wo der Lasterhafte nichts von ihr zu befürchten habe, wo er ungestraft alle Gesetze mit Füssen tretten und ohne Scheu die grausamsten Missethaten begehen könne, wenn er anders Arglist genug hat, sich den zeitlichen Strafen zu entziehen? Eine solche Religion trüge das untrüglichste Gepräge der Falschheit, sie würde das Unglück des ganzen menschlichen Geschlechts ausmachen, und es würde tausendmal besser seyn, gar keine zu haben.

6) Wenn der Verfasser sagt, daß der Glaube an ein zukünftiges Leben einen geringen oder gar keinen Einfluß in das Betragen der Menschen habe, so redet er wider alle Erfahrung, und wir werden sogleich zeigen, daß

daß er sich selbst widerspreche. Unleugbar ist es, daß man eine ungeheure Menge Lasterhafte antrift, auf die die Beweggründe der Religion nur schwach oder gar nicht wirken; aber was folgt daraus? „Wollte man sagen, die Re„ligion sey kein zurückhaltender Beweggrund, „weil er nicht allemal zurückhält, so würde „man ebensowohl sagen können, die bürgerli„chen Gesetze seyen auch kein zurückhaltender „Beweggrund *.

Ein Schriftsteller, der, um den Fanaticismus und den Aberglauben auszurotten, die Atheisterey predigt, ist nicht klüger als ein Mensch, welcher verlangte, man sollte alle bürgerlichen Gesetze abschaffen, weil so viele Leute sie nicht beobachten. Ich verabscheue den Schwärmergeist (le fanatisme), ich sehe seinen ganzen Greuel ein, und erkenne jeden Weltweisen, der an seinem Untergange arbeitet, als einen Wohlthäter des menschlichen Geschlechts. Ich weiß gar wohl, daß die Menschen nie ehrsüchtiger, nie grausamer, nie betrügerischer, nie habsüchtiger, nie aufrührischer gewesen sind, als wenn sie sich überredet haben, die Religion erlaubte oder heischte es zu seyn. Ich bin nicht in Abrede, daß in allen

* De l'esprit des Loix, *L. XXIV. Ch.* 2.

allen Ländern und zu allen Zeiten der Aberglaube zu unzähligen Missethaten Anlas gegeben hat, und daß die Diener desselben über die Gemüther und Handlungen der Völker den grausamsten Despotismus ausgeübt haben. Gegen dieses abscheuliche Ungeheuer waffne sich also der Weltweise, der Menschenfreund; auf dieses richte er seine Streiche; --- Er nehme die Binde von den Augen seiner Sclaven; er enthülle die Betrügereyen derjenigen, die in dem Irrthum des Pöbels ihren Vortheil finden; er empöre sich gegen unsinnige Lehren, gegen ungereimte und unnützliche Ceremonien, gegen die Unverträglichkeit, gegen die Lehrsätze einer willkürlichen Sittenlehre, die die Menschen niederträchtig, kleinmüthig, oder für die Gesellschaft untauglich machet, kurz gegen alles was der Natur und der Vernunft zuwider ist. Dadurch wird er, anstatt der Religion zu schaden, ihr die grösten Vortheile verschaffen. Er wird die Grundstützen des Lehrgebäudes der Schwärmer und Betrüger untergraben; die Religion der rechtschaffenen Leute aber wird, anstatt darunter zu leiden, über den Aberglauben triumphiren, der zu allen Zeiten ihr ärgster Feind gewesen ist.

Unser Verfasser nimmt einen ganz entgegengesetzten Weg. Er macht erstlich keinen Unterschied zwischen der Religion, dem Fanatismus und der Abgötterey. Dies ist das Verfahren eines Menschen, der die Weltweisheit einen Wust von Thorheiten nennen wollte, weil es in der That keine Ungereimtheit giebt, die nicht von irgend einem Philosophen vertheidiget worden wäre. Sodann schreibt er alle Uebel, die der Aberglaube unter dem menschlichen Geschlechte angerichtet hat und noch anrichtet, auf die Rechnung der Religion, nemlich des Glaubens an ein höchstes Wesen, der ein Freund und Belohner des Tugendhaften, und ein Feind und Richter des Lasterhaften ist. Das unzälige Gute, das die Religion über die Menschheit ausbreitet, und welches jeder unpartheyische Mensch zu erkennen gezwungen ist, wird für nichts gerechnet. Diesen Grundsätzen zufolge, hält er sich berechtiget, alles was heilig und ehrwürdig ist, unter die Füsse zu tretten; er trägt keinen Scheu, die Furcht des Bösewichts sowohl als die Hofnungen des Tugendhaften zu nichte zu machen; er nimmt den Reichen und Mächtigen den einigen Zaum, der ihre Leidenschaften beschränken konnte; er beraubet die Unglücklichen alles Trostes. — Ist

dies

dies wohl das Verfahren eines Weltweisen, was sage ich? eines vernünftigen Menschen?

7) „Was die Ungläubigen anlangt, „sagt der Verfasser, so kann es ohne Zweifel „eben so wohl Lasterhafte unter ihnen geben, „als unter den Gläubigen; aber der Unglau„be setzt eben so wenig die Bosheit des Her„zens voraus, als die Leichtgläubigkeit die „Tugend voraussetzt.

Der Atheismus erfordert nicht allemal eine lasterhafte Seele, ich gebe es zu. Ein fühlbares Herz, das sich bey den abscheulichen Eingriffen des Verfolgungsgeistes empört, eine erhitzte Einbildungskraft, die von den Greueln lebhaft gerühret ist, die man zu allen Zeiten mit dem Mantel der Religion zu bedecken wußte, ein Verstand, der aufgeklärt genug ist, die Misbräuche und Irrthümer angenommener Systeme einzusehen, der aber nicht richtig genug ist, das wahre von dem falschen zu unterscheiden, der nicht belehrt genug und zu ungedultig ist -- durch dieses alles kann öfters ein Abergläubiger in den Unglauben verfallen. Ein dergleichen Atheist ist nicht nothwendig lasterhaft; man nennt ihn den Gottesleugner aus Speculation, den theoretischen Atheisten. Wenn

er nicht den Unsinn hat, dem Volke vorzupredigen, so ist er ohne Widerrede einem unruhigen und blutdürstigen Fanatiker vorzuziehen.

Aber wie viele giebt es nicht dieser verächtlichen Menschen, die sich nur deswegen gegen die Religion auflehnen, weil die Grundsätze derselben ihren Leidenschaften im Wege stehen! Welch ein Unterschied zwischen dem Gottesleugner in der Studierstube und einem Fürsten, der keinen Gott glaubt, den Freygeistern bey Hofe, bey den Armeen, in der grossen Welt, und unter dem gemeinen Volke! Der Pöbel ist weder geneigt noch fähig, sich in zusammenhängende Vernunftschlüsse und philosophische Untersuchungen einzulassen. Der Gedanke eines höchsten Wesens, der der Zeuge und Richter seiner Handlungen ist, setzt ihn in Furcht und Zittern, und wird ein mächtiger Zaum, wenn er seine lasterhaften Anschläge vollziehen will. Der Gedanke des Todes und eines zukünftigen Lebens erfüllen von Zeit zu Zeit sein Herz mit Bitterkeit, Furcht und Unruhe; er möchte sich gerne von den Fesseln der Religion losmachen, aber er wird von dem, was er die Vorurtheile seiner Jugend nennt, zurückgehalten. Er hätte selten

den

den Muth, sich ganz für den Atheismus zu erklären, wenn nicht der speculative Atheist arbeitete, um ihm zu Hülfe zu kommen und ihn herzhaft zu machen. Ich will es glauben, daß dieser letztere sich nicht immer diesen kläglichen Endzweck vorsetze; aber es ist darum nicht weniger gewiß, daß, da er seine Gaben auf eine so traurige Art anwendet, er eine der grösten Geisseln des menschlichen Geschlechts werde.

Ich erörtere hier nicht, wie weit die gesellschaftlichen Tugenden des philosophischen Gottesleugners gehen können. Mir deucht, der Bürger von Genf habe ihn vollkommen abgeschildert. „Der Unglaube heftet uns an „das Leben, sagt er, macht uns weibisch „und erniedrigt die Seelen; er concentrirt alle „Leidenschaften in dem Punkt der Nieder„trächtigkeit und des Eigennutzes. Wenn der „Atheismus nicht Menschenblut vergiessen „macht, so geschieht es weniger aus Liebe „zum Frieden, als aus Gleichgültigkeit für „das Gute.“ Der speculativen Atheisten sind wohl sehr wenig. Ueberdem haben sie öfters ein ruhiges Temperament, und würden vielleicht, ohne der Gesellschaft Vortheile zu verschaffen, ihr weiter keinen grossen Schaden

thun, wenn sie ihre Grundsätze nicht ausbreiteten.

Aber wer kann wohl leugnen, daß die Irreligion des grossen Hauffens der praktischen Atheisten, von denen ich hier rede, aus der Bosheit des Herzens entspringe? Dies sind jene wilde Thiere, von denen der Hr. von Montesquieu redet *, die in die Kette wüten, die sie abhält die vorübergehenden anzufallen. Der theoretische Gottesleugner nimmt ihnen diese Kette ab, und macht aus ihnen schreckliche Ungeheuer, die ihre Freyheit nur alsdenn zu fühlen glauben, wenn sie zerfleischen und verschlingen können.

Ich gebe zu, daß kein Laster zu erdenken ist, das man nicht unter denen begehen sehe, die einen Gott annehmen. Allein es ist hiebey eine nothwendige Anmerkung zu machen. Der Verfasser sieht unter den Menschen nichts anders als Aberglauben oder Atheisterey, da doch unendlich viele Stuffen zwischen diesen beiden äussersten Punkten sind. Der wahrhaftig gottesfürchtige liebt ein höchstes Wesen, das er als den Feind der Unordnung und des Lasters erkennt, und diese Liebe setzet

* De l'esprit des loix, *L. XXIV. Ch.* 2.

setzet nothwendig ein gutes Herz voraus. Derjenige Anhänger der Religion, der eine knechtische Furcht für dieses höchste Wesen hat, und das Gebiß, das ihm sein Glaube anlegt, schäumend erträgt, ist freylich weit geringer zu achten als der erstere. Unterdessen, wenn er einige Zeit wider den Aufruhr seines Temperaments gekämpft, und die Tugend zu wiederholten malen, obgleich aus Furcht, ausgeübet hat, kann er sich endlich gar wohl mit ihrer innern Schönheit bekannt machen, und ihr aus Geschmack und aus Wahl nachleben.

Der Abergläubige aber, der sich durch die Religion berechtiget hält, den andern zu schaden, und der sein Verbrechen durch leichte Bussen, ja sogar durch neue Lasterthaten auszusöhnen glaubt, ist der einige Theist, der der Gesellschaft furchtbar seyn muß. Der Fanatiker glaubt einen Gott; der vernünftige Anbeter glaubt ihn auch; aber wie ist es möglich, Menschen unter eine Klasse zu bringen, die einander so wenig ähnlich sind? -- Ich behalte mir vor, in den Anmerkungen zum zweyten Theile weiter hievon zu handeln.

8) Es ist ein wunderbarer Widerspruch, wenn man vorgiebt, die Lehre von der Un-

sterblichkeit habe fast gar keinen Einfluß auf das Betragen der Menschen, und wenn man zugleich behauptet, die Priester und die Gesetzgeber hätten sich mit grossem Nutzen dieser Lehre bedient, um die Menschen zu allem, wozu sie nur gewollt hätten, zu vermögen.

Wenn die Lehre eines künftigen Lebens die Menschen so zahm machen kann, daß sie geduldig unter dem Joche einer religiösen und politischen Tyranney seufzen, ohne Murren im Unglücke schmachten, in Gleichgültigkeit über die zeitliche Wohlfarth leben, allen Freuden des Lebens entsagen, die Stimme der Natur ersticken wenn es möglich wäre, und die heftigsten Begierden bekämpfen, wenn endlich die Aussicht in die Wohnungen eines zukünftigen Lebens der Priesterschaft die Unterwerffung der Erdbewohner verschaft hat: so muß nothwendigerweise diese Lehre die mächtigste Triebfeder seyn, die auf das menschliche Herz wirken könne.

Es ist also, nach dem Verfasser selbst, ungereimt zu behaupten, die Religion seye zu schwach, als daß sie auf das Betragen der Menschen einen beträchtlichen Einfluß haben könnte. Man kann aus dem grossen Unheil welches ihr Misbrauch unter dem menschlichen Ge-

Geschlechte angerichtet, auf die grossen Vortheile schliessen, die aus ihren Grundsätzen entspringen, wenn sie ihrem Endzwecke gemäs eingerichtet werden.

9) Unter allen Vorwürfen, die der Verfasser der Religion überhaupt macht, ist vielleicht kein einziger, den man nicht mit mehr oder weniger Recht einer von denen verschiedenen Religionen, die seit dem Anfang der Welt bis auf das achtzehnte Jahrhundert Anhänger gefunden haben, machen könnte. Allein die Frage ist hier nicht, ob diese oder jene Religion schädliche Grundsätze für die Gesellschaft gehabt habe; der Verfasser hätte beweisen sollen, daß der Glaube an ein höchstes Wesen, an einen Belohner und Bestraffer, nothwendig die Uebel nach sich ziehe, mit denen der Aberglaube das menschliche Geschlecht angesteckt hat. Anstatt dieses Beweises, den noch kein Mensch geliefert hat, und kein Mensch liefern kann, declamirt der beredte Verfasser bis zum Ende des Abschnitts. Man würde durch eben so überzeugende Gründe beweisen können, daß die bürgerlichen Gesetze das gröste Unglück der Gesellschaft ausmachen, und daß alle Gesetzgeber Tyrannen oder Betrüger seyen. Es sollte in

dieser Absicht nicht schwer halten, eine weitläuftige Erzählung von den Misbräuchen zu machen, die bey der gesetzgeberischen Gewalt vorgegangen, von den Uebeln in welche ganze Nationen durch ungerechte und unsinnige Verordnungen gestürzt worden, und von den grossen Gebrechen in der Gesetzgebung und den Gerichtshöfen, die man sogar bey den aufgeklärtesten Nationen wahrnimmt. Aber wer wird wohl deswegen die Thorheit so weit treiben und daraus den Schluß machen, das menschliche Geschlecht würde ohne Gesetze glücklicher, und die Anarchie einer wohleingerichteten Regierungsform vorzuziehen seyn?

10) „Wie kann man wohl darauf denken, sich auf einer Erde glücklich zu machen, „die man als das Vorgemach einer ewigen „Seeligkeit ansieht, und welche alle Augenblicke unter uns einstürzen kann?

Es ist lächerlich, der Religion darüber Vorwürffe zu machen, daß sie den Menschen lehrt, er könne alle Augenblicke sterben. Kommt denn etwa den Atheisten der Tod weniger unvermuthet, als den Gottesfürchtigen? Warum bemüht er sich also, sich in einem Leben glücklich zu machen, wo der Tod ihn alle

le Augenblicke, wie ein Dieb, unversehens wegnehmen kann?

„Wie viele sagen nicht und glauben so„gar, sie würden von der Furcht eines künf„tigen Lebens im Zaum gehalten! Aber die„se Leute betrügen entweder uns, oder sich selbst.

Dies ist ein sehr leichtes Mittel, alles, was man will, zu beweisen. Das Argument lautet in seiner logikalischen Form ungefehr folgendergestalt: Unter denen, die einen Gott glauben, giebt es Gute und Böse; diese werden nicht durch die Furcht eines künftigen Lebens im Zaum gehalten; jene sind entweder Betrüger oder Blödsinnige, die die wahren Bewegungsgründe ihrer Handlungen selbst nicht kennen; die Lehre von der Unsterblichkeit hält also niemand von dem Laster ab, und spornt niemand zur Tugend an.

„Der Glaube an ein künftiges Leben „macht die Menschen zu Schwärmern, zu „niederträchtigen, zu milzsüchtigen, grausa„men und unnützen Gliedern der Gesellschaft.

Man erinnere sich, daß dieser Glaube, selbst, nach dem Geständnisse des Verfassers, allgemein ausgebreitet und beynahe der Glaube des ganzen menschlichen Geschlechts ist.

Unser

Unser Schriftsteller sieht also in allen Geschichten, in seinem Vaterlande, ja auf dem ganzen Erdboden, nichts als Schwärmer, unnütze, niederträchtige, milzsüchtige und grausame Menschen?

Vierzehnter Abschnitt.

Die Erziehung, die Sittenlehre und Gesetze sind hinreichend, die Menschen im Zaum zu halten. Von dem Verlangen der Unsterblichkeit. Von dem Selbstmorde.

Innhalt.

Die Beweggründe, um den Menschen von dem Laster abzuhalten und ihn tugendhaft zu machen, müssen nicht aus der Religion hergenommen werden. Die Erziehung würde weit dienlicher seyn, unsern Ausschweifungen vorzubeugen, und uns zur Ausübung des Guten zu gewöhnen. Die Natur wird einen gutgearteten Menschen lehren, was er gegen sich für Pflichten hat; die Gesetze werden ihm zeigen, was er der Gesellschaft schuldig ist. Die Staatsverwaltung wird den nützlichen Bürger be-

belohnen und den lasterhaften bestraffen. Die Menschen sind aus keiner andern Ursache so verderbt, als weil sie nicht ihrer Beschaffenheit gemäs regiert, noch in den nothwendigen Gesetzen der Natur unterrichtet werden. — Das Verlangen nach der Unsterblichkeit, oder die Begierde in dem Andenken der Menschen zu leben, ist eine mächtige Triebfeder, welche zu allen Zeiten die schönsten Handlungen veranlasset hat. Dieses wohlthätige Hirngespinst muß also bey dem Menschen erhalten werden. — Die Menschen haben in verschiedenen Zeitaltern und in verschiedenen Ländern entgegengesetzte Urtheile über den Selbstmord gefällt. In unsern Gegenden misbilliget die Religion und die Lehre der meisten Moralisten diese Handlung. Aber wenn wir die Natur darüber zu Rath ziehen, so werden wir finden, daß, da alle unsere Handlungen nothwendig sind, es auch der Selbstmord für diejenigen seyn müsse, die ihr Leben unerträglich finden. Der Mensch hat gegen die Natur keine Obliegenheiten; sobald sie ihm kein glückseeliges Leben verschaft, kann er unmöglich sein Daseyn lieben. Was den Vertrag be-

betrift, der den Menschen an die Gesellschaft bindet, so ist er bedingt. Der Bürger ist nur durch das Band seines Wohlstandes mit ihr verbunden; sobald dieses zerrissen wird, befindet er sich in dem Stande der Freyheit. Wir nennen die Handlung derer, die sich ihre Tage mit Gewalt verkürzen, nur deswegen Schwachheit oder Feigheit, weil es uns unmöglich ist, sich vollkommen in ihre Verfassung zu setzen. Es verlasse also ein jeder die Welt, wenn und wie er will, dafern es ihm nicht mehr darinn gefällt. Man wird diese Lehre ohne Zweifel für gefährlich ausschreyen. Aber man darf nur bedenken, daß der Mensch, der sich umbringt, nothwendigerweise handelt, und nicht nach Grundsätzen. Er wird diesen Schritt nicht thun, so lange ihm die Vernunft, oder noch einige Hofnung übrig bleibt.

Anmerkungen.

1) Die Religion verheißt uns zur Belohnung der Tugend so viel Glück in unserm Leben, als es die gegenwärtige Verfassung der Dinge zuläßt, und eine vollkommene und unausbleibliche Glückseeligkeit jenseits des Grabes.

Sie

Sie zeigt uns auf der andern Seite das Laster als eine Quelle unzähliger Uebel, als die unvernünftigste Wahl, die der Mensch, sogar in Ansehung dieses zeitlichen Lebens, treffen könne, und verkündiget dem Lasterhaften einen Gott, der der Zeuge aller seiner Absichten, und der Rächer seiner geheimsten Verbrechen ist. Die Religion verknüpft also unsere Pflichten mit unsern wahren Vortheilen auf eine unzertrennliche Weise, und verspricht uns eine ewige Glückseeligkeit nur unter der Bedingung, daß wir an unserer Wohlfarth auf Erden arbeiten sollen.

Unterdessen zeigt uns die tägliche Erfahrung zur Genüge, daß die Beweggründe der Religion nicht alle Lasterhaften im Zaum halten. Sie schrecken viele ungerechte, nachläßige, schwelgende Regenten nicht ab, so viele eigennützige und lasterhafte Höflinge nicht, so viele Blutigel des Staats, so viele schamlose Frauenspersonen; es lassen sich eine Menge Verbrecher, und in den niedrigsten Ausschweifungen sich herumwälzende Leute durch sie nicht irre machen; sie bekehren sogar viele von den Priestern nicht, deren Amt es heischt, dem Tugendhaften die dauerhafteste Glückseeligkeit, dem Lasterhaften aber die Straffen des Himmels anzukündigen.

Aus diesen Erfahrungen schließt der Verfasser, daß es weit weniger Unordnungen in der Gesellschaft geben würde, daß die guten Sitten weit mehr dabey gewinnen würden, wenn man den Menschen die Hofnung und Furcht für ein künftiges Leben nehmen, und sich begnügen würde, aus der sichtbaren Welt die Beweggründe zur Tugend herzunehmen.

Welch ein paradoxer Schluß! „Es ist „durch die Erfahrung bewiesen, daß die Re„ligion nicht alle Lasterhaften zurückhalte, ob „sie ihnen gleich alle Beweggründe an die „Hand giebt, die man aus dieser sichtbaren „Welt hernehmen kann, und ob sie gleich alle „Verheissungen und Drohungen einer zukün„ftigen hinzufügt. Es würde also weit we„niger Lasterhafte geben, wenn man die An„zahl dieser Beweggründe vermindern, die „Idee eines Gottes wegnehmen, und die Leh„re von Straffe und Belohnung abschaffen „wollte.“ Sagt uns nicht die blosse gesunde Vernunft, daß die Reitze der Tugend nach Maasgabe der Vielheit und Gewißheit der Vortheile, die sie verschaft, erhöhet werden, und ist es nicht ungereimt zu behaupten, man würde weit mehr Abscheu für das Laster haben, wenn man weniger üble Folgen davon zu befürchten hätte?

Die Religion gebietet mir eben dieselben Tugenden, die mir in dem System der Natur angepriesen werden. Dieses verspricht mir zur Belohnung eine innerliche Zufriedenheit, Gesundheit, Freundschaft, und Achtung der Rechtschaffenen; die Religion bietet mir noch über alles dieses eine ewige Glückseeligkeit an. Wenn also der Schwarm der Leidenschaften, der Strohm der Gewohnheit, die Macht der Umstände so vielen vereinbarten Beweggründen die Wage halten können, kann man wohl vernünftigerweise sagen, daß ein Theil dieser Beweggründe schwerer zu überwinden seyn würde?

Die Religion, sowohl als das System der Natur, sagen mir, daß die Tugend oft anstatt diejenigen, die sie ausüben, in diesem Leben glücklich zu machen, solche vielmehr ins Unglück stürze, und ihrer Glückseeligkeit häufige Hindernisse in Weg lege, daß man sie fast überall ohne Belohnung sehe, daß man sie hasse, verfolge, und ihr Seufzer über die Undankbarkeit und Ungerechtigkeit der Menschen abzwinge *. Unser Philosoph will nicht, daß mich diese traurige Aussicht in meiner Laufbahn irre mache, er versichert mich, daß

* Ch. XV.

der Rechtschaffene niemals vollkommen unglücklich seyn könne, ob er gleich nicht dasjenige, was insgemein der Pöbel Glück nennt, zu erreichen im Stande sey. Er sagt mir, daß der ehrliche Mann mitten unter den Widerwärtigkeiten, Schmerzen und Verdruß die er erfährt, in sich selbst seinen Trost finde, daß er selbst Achtung für sich habe, und seine eigene Würde fühle. Dieses alles sagt mir die Religion ebenfalls; aber sie läßt es nicht dabey bewenden, mir Vortheile zu versprechen, deren Werth der gröste Theil des menschlichen Geschlechts nicht zu schätzen weiß, und welche auch in der That, ohne sie, keinen festen Grund haben, sondern sie versichert mich auch, daß die Leiden des Tugendhaften mit der herrlichsten Belohnung bekrönet werden. Wer verbindet wohl auf eine erhabenere Weise die Tugend mit unsern Vortheilen? die Religion oder das atheistische Lehrgebäude?

2) Der Verfasser sagt uns nichts neues, wenn er behauptet, die Erziehung sollte hauptsächlich die wahren Mittel darbieten, unsern Ausschweifungen vorzubeugen. Sie ist es, ohne alle Widerrede, die in das Herz den guten Saamen streuen, die Keime pflegen, und die Gemüther zu denen für uns selbst und die

die Gesellschaft vortheilhaften Fertigkeiten angewöhnen soll. Aber es ist die grosse Frage, zu wissen, wie man es anfangen solle, um gute Bürger zu erziehen, und den Kindern die Würde und die Reitze der Tugend fühlbar zu machen? Man war bishieher der Meynung, daß die Grundsätze der Religion in dem Plan einer guten Erziehung ein wesentliches Stück seyen. Der Verfasser schließt sie gänzlich davon aus, aber ohne uns eigentlich zu sagen, auf welche Art er diesen Abgang ersetzen will. Er drückt sich gemeiniglich in denjenigen Stellen, die die allergröste Gründlichkeit und Genauigkeit erfordern, auf eine sehr unbestimmte und schwankende Art aus. Hier läßt er es dabey bewenden, uns auf dasjenige, was er in seinem Werke davon gesagt hat, zu verweisen. Wir haben aber bishieher nichts darinn angetroffen, als Grundsätze die alle Sittenlehre über den Hauffen stossen, und alle Beweggründe einer dauerhaften und aufgeklärten Tugend vernichten.

Es ist nur allzugewiß, daß die gemeine Erziehung sehr fehlerhaft sey. Man zeigt die Quellen dieser Gebrechen fast in allen Abhandlungen, die man über diesen Gegenstand geschrieben, einen Gegenstand, der einer der

wichtigsten für das ganze menschliche Geschlecht ist. Aber noch keinem vernünftigen Menschen ist es eingefallen, diese Fehler der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zur Last zu legen. Noch kein Weltweiser hat uns den Entwurf einer atheistischen Erziehung vorgeschlagen, und keine bekannte Nation ist uns hierinn mit ihrem Beyspiel vorgegangen.

„Die Erziehung wird gute Bürger für „den Staat bilden; diejenigen, denen die „oberherrliche Gewalt anvertraut ist, werden „die, so dem Vaterlande Nutzen verschaffen, be„lohnen, und diejenigen, so ihm schädlich sind, „bestraffen; sie werden den Bürgern zeigen, „daß die Vortheile, welche ihnen die Erzie„hung und die Sittenlehre verspricht, keine „leeren Verheissungen sind.

Sehr wohl! Wenn aber Ihr Schüler aus Ihren Händen und von Ihren weisen Lehren her in die grosse Welt tritt, und findet, daß diese Bevollmächtigte der oberherrlichen Gewalt dem Verdienste nicht die gehörige Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie gemeiniglich ihre Achtung und ihre Wohlthaten gegen Unwürdige verschwenden, daß sie nur nichtsbedeutende oder gar schädliche Eigenschaften belohnen: was wird er wohl von den

den Versprechungen Ihrer Erziehung und Ihrer Sittenlehre denken? Wird er nicht die Tugend verachtet und das Laster unverschämt sich brüsten, die Liebe für das gemeine Beste als Thorheit behandelt, die Rechtschaffenheit, die Redlichkeit, die eheliche Treue und die Güte des Herzens lächerlich gemacht sehen? Um Ihren Untergebenen tugendhaft zu machen, haben Sie alle Beweggründe hiezu aus der sichtbaren Welt hergenommen, und kaum kennt er dieselben, so ruft ihm alles, was ihn umgiebt, zu, daß sie ihn getäuscht haben.

Sie antworten hierauf, daß in einem wohleingerichteten Staate die Tugend ihrer Natur nach der Weg zum Glücke sey, und daß daselbst die Unnützlichkeit oder das Laster unfehlbar zum Unglücke und zur Verachtung führen. Aber sagen Sie uns denn nicht unaufhörlich, daß alle Staaten übel eingerichtet seyen, und was noch untröstlicher ist, daß sie es nothwendigerweise seyn müssen? Sie können also Ihrem Untergebenen unmöglich versprechen, daß seine Tugend in dieser Welt werde belohnt werden, Sie müßten denn das ganze menschliche Geschlecht umschaffen, und die Gesetze der blinden, unver-

 änder-

änderlichen Nothwendigkeit umändern. Was werden Sie ihm also für einen andern Beweggrund vorlegen? Wollen Sie ihm sagen, die Tugend trage ihre eigene Belohnung in sich? Ach! dies ist eine viel zu erhabene, zu feine Betrachtung, nicht nur für Kinder, sondern auch für den grösten Hauffen des menschlichen Geschlechts, viel zu schwach, dem Strohm der Leidenschaften, der ansteckenden Seuche des bösen Beyspiels und wirklichen gegenwärtigen Reitzen des Lasters Widerstand zu leisten. Bayle sagt sehr weislich *: „Ohne Hofnung zukünftiger Güter würde man „die Tugend unter die Zahl derjenigen Dinge „rechnen können, über welche Salomo sein „Alles ist eitel ausgesprochen hat. Sich „auf seine Unschuld stützen, hiesse, sich auf „ein zerbrochenes Rohr lehnen, das die Hand „verletzt, die es gebrauchen will.

Stellen Sie ihrem Lehrlinge die Tugend als eine unfehlbare Quelle der zeitlichen Glückseeligkeit, als ein Betragen vor, welches bald oder spät über die Bosheit und Ungerechtigkeit triumphiren werde: so betrügen Sie ihn, und geben ihm Anlas, sich dereinst mit dem Brutus zu beklagen, daß er umsonst tugendhaft ge-

* Dictionnaire, Art. Brutus, Rem. D.

gewesen sey. Unglückliche Tugend! sagte der rechtschaffene Römer, wie hast du mich getäuscht! Ich glaubte an dich, ich folgte deinen Wagen; aber du bist nur ein eitler Name, ein Schattenbild, die Beute und die Sclavin des blinden Schicksaals. Brutus urtheilte nach seinen Grundsätzen sehr richtig. Er gewann in dem Dienste der Tugend nichts als die traurige Wahl, sich entweder umzubringen, oder der Sclav eines Bösewichts zu werden, der auf Schandthaten zum höchsten Gipfel der Grösse hinanklimmte, und die Macht erreichte, alle seine Leidenschaften ungestraft befriedigen zu können.

Sie sagen, eine gerechte, einsichtsvolle, tugendhafte, wachsame Staatsverwaltung brauchte die Religion nicht, um vernünftige Unterthanen zu regieren, die ihre Pflichten kennen, die sich zu ihrem Vortheile billigen Gesetzen unterwerffen, und welche fähig sind, das Glück zu fühlen, das man ihnen verschaffen will. Freylich, wenn alle Menschen, sowohl diejenigen die herrschen, als die so gehorchen, ohne Religion tugendhaft wären, so würde man die Religion nicht nöthig haben, um sie zur Tugend zu bewegen. Dies will aber gerade Nichts sagen.

Sie fordern von der Staatsverwaltung, sie solle alle guten Handlungen bemerken und belohnen, alle Lasterhaften bestraffen; Sie glauben, dieses sey hinreichend die Menschen im Zaum zu halten, und die Religion entbehrlich zu machen. Welch ein Hirngespinst! Es ist unmöglich, daß die Staatsverwaltung alle Tugenden belohne und alle böse Handlungen bestraffe, und es ist noch weit weniger möglich, daß sie den Schein von der Wirklichkeit unterscheiden könne.

Sie schreyen mit ihrer gewöhnlichen Bitterkeit über die Häupter der Nationen, und sehen auf der ganzen Oberfläche des Erdbodens nichts als ungerechte, untüchtige Regenten, die die Schwelgerey entnervt und die Schmeichelen vergiftet hat, Regenten, die ihre Freyheit und Unstrafbarkeit misbrauchen, Regenten ohne Gaben, ohne Fähigkeit, ohne Sitten und Tugenden. Wir wollen einen Augenblick annehmen, daß Ihre Schilderung getreu sey. Glauben Sie denn, daß diese Ungeheuer, die Sie abmahlen, tugendhafter werden würden, wenn Sie ihnen bewiesen, daß sie keinen Herrn im Himmel haben, der von ihren Handlungen dereinst Rechenschaft fordern wird? Wenn die Welt von Atheisten

regiert

regiert würde, sagt der Hr. v. Voltaire, so würde es eben so gut seyn, als wenn sie unter der unmittelbaren Herrschaft jener höllischen Wesen stünde, die man uns als grausame in ihre Schlachtopfer wütende Henker abschildert.

Sie sagen, „der Stand der Gesellschaft „unter uns sey ein Stand des Kriegs zwi„schen dem Regenten und den Unterthanen, „zwischen Gliedern gegen Glieder der Gesell„schaft.“ Dies ist gerade das Gemählde einer Nation die keinen Gott glaubt. Die Gesellschaft würde das Recht haben, von einem jeden ihrer Glieder das Opfer seiner Privatvortheile, ja sogar seines Lebens zu fordern, wenn es das allgemeine Beste erheischen würde. Ein jedes Mitglied würde seinerseits berechtiget seyn, es abzuschlagen. Da das Leben natürlicherweise das höchste Gut des Atheisten ist, so bietet ihm seine ganze Moral keinen einigen hinreichenden Beweggrund dar, wodurch ein vernünftiger Mensch angetrieben werden könnte, es für einen andern aufzuopfern. Sobald mein Daseyn sich nur auf dieses Leben einschränkt, sobald ich in einem andern nichts zu hoffen oder zu befürchten habe: welches von beiden kann mir

mehr am Herzen liegen, das Glück der andern auf meine Unkosten, oder das meinige auf Unkosten anderer? Ein einziger Tag meines Daseyns mehr muß in meinen Augen natürlicherweise weit kostbarer seyn, als die Wohlfart des Vaterlandes und des ganzen menschlichen Geschlechts. Dies ist also der wahre Krieg zwischen der Gesellschaft überhaupt und den einzelnen Gliedern, und was noch sonderbarer ist, ein Krieg, der nach Ihren Grundsätzen auf beiden Seiten rechtmäßig wäre.

Sie nehmen in diesem ganzen Abschnitte an, die Religion vernachläßige oder vernichte sogar alle Beweggründe, die uns die sichtbare Welt darbiete, um uns zur Tugend zu bewegen und von dem Laster abzuhalten. Aber es ist unwidersprechlich, daß sie noch, ausser den Belohnungen und Straffen, die sie uns in einem andern Leben zeiget, die Gesellschaft mit dem Schwerdt in der Hand gegen alle diejenigen, die ihre Ruhe stören, darstelle. Sie zeigt dem Menschen den Werth, den er der Zuneigung seiner Nebenmenschen beylegen soll; sie will, daß er sich selbst hochschätze, daß er die Hochachtung anderer zu verdienen sich bestrebe, und daß er erkenne, um solche zu erhalten, müsse man tugendhaft seyn. Es ist

also lächerlich, der Religion ihre eigenen Grundsätze entgegenzusetzen, denen sie noch, anstatt solche zu entkräften, ein Gewicht beylegt, welches ihnen die atheistische Philosophie nicht zu geben im Stande ist.

„In einer wohleingerichteten Gesellschaft „hat der Mensch nichts, weder von Gott „noch Menschen zu fürchten.“ Was die Menschen anbelangt, so lehren Sie in Ihrem ganzen Werke, die Lasterhaften gehörten eben so wohl in den Plan der Natur als die Rechtschaffenen, die Ausschweifungen des menschlichen Geschlechts seyen von einer physischen Nothwendigkeit, und die Natur der Dinge bringe es mit sich, daß der Lasterhafte seinem Nächsten schade, weil ihn seine Organisation dazu zwinge. Es ist also nicht zu hoffen, daß die Gesellschaft jemals wohl eingerichtet seye. Die Nothwendigkeit wird sich niemals verändern. Wir leben also, und werden immer in einer Welt leben, wo der Tugendhafte vieles von den Menschen zu befürchten hat. Die Religion sagt mir solches voraus, sie bewaffnet mich gegen die Bosheit der Lasterhaften, und bietet mir eine glorreiche Entschädigung in jener Welt dar, wo sie meine Glückseeligkeit nicht mehr stören können.

Ihre Philosophie gründet sich auf eine blos eingebildete Welt. Sie läßt sich also nicht auf unsern gegenwärtigen Zustand anwenden, und Sie müssen mir wenigstens eingestehen, daß in einer Welt, wo es Lasterhafte giebt, und wo sie gemeiniglich die Oberhand haben, der Rechtschaffene die Religion nicht entbehren könne. Von Gott hat er freylich nichts zu befürchten, dessen Daseyn vielmehr der Grund seiner Standhaftigkeit, seiner Hofnung und seiner Zufriedenheit ist.

Sie antworten endlich niemals auf die eigentliche Frage. Sie wollen an die Stelle der Religion eine gute Erziehung, eine gute Sittenlehre, eine gute Staatsverwaltung setzen, und man hat tausendmal bewiesen, daß es ohne Religion keine gute Erziehung, Moral noch Staatsverwaltung geben könne. Sie hätten das Gegentheil beweisen, und alle alte und neuere Gesetzgeber, die Weisen aller Zeitalter, und die Meynungen des ganzen Erdbodens widerlegen sollen. Bey allen ihren grossen Entwürffen vergessen Sie das Volk, nemlich den grösten Theil des menschlichen Geschlechts. Was wollen Sie ihm für eine Erziehung geben, wenn Sie die Religion werden abgeschaft haben? Was für eine Sittenlehre

tenlehre soll man ihnen predigen? Wenn Sie im Ernste glauben, daß es die Ihrige verstehen werde, oder daß es dadurch im Zaum gehalten werden könne, so sollte man beynahe vermuthen, Sie wären niemals aus ihrem Zimmer gekommen.

3) Nachdem sich unser Philosoph alle Mühe gegeben hat, die wahre Unsterblichkeit zu bestreiten, so verlangt er, man solle die Liebe zur Tugend durch die Hofnung einer eingebildeten Unsterblichkeit erregen, ich meyne die Hofnung, in dem Gedächtnis der Nachkommenschaft zu leben. „Glücklicher Irr„thum! ruft er aus, angenehmes Blend„werk, das für eine feurige Einbildungskraft „zur Wirklichkeit wird, das so geschickt ist, „die Begeisterung des Genies, den Muth, „die Grösse der Seelen, die Talente hervor„zubringen und zu unterhalten, und wel„ches öfters dazu dienen kann, die Leiden„schaften der Mächtigen im Zaum zu halten.

Alles was der Verfasser über diese Materie sagt, kann zum Muster einer schimmernden Beredsamkeit dienen; ich nehme mir nicht vor solches zu zergliedern. Man kann daraus sehen, mit wie vielem Pompe man über ein Hirngespinst reden könne. Es ist übrigens

übrigens kein Buch in der Welt, in welchem man weniger am unrechten Orte dem unsterblichen Nachruhm eine Lobrede hält, als in dem System der Natur, welches in allem darauf hinausgeht, den Menschen so sehr zu erniedrigen, daß er alle Art von Ehrbegierde verlieren muß. Der Verfasser will dem Menschen die Hofnung eines künftigen Lebens nehmen, weil sie seiner Meynung nach betrügerisch und nichtig ist, und er verlangt, um den Menschen tugendhaft zu machen, müsse man ihm wirkliche und so zu reden handgreifliche Vortheile zeigen. Er will nicht, daß man seine Einbildungskraft durch den Gedanken zukünftiger Güter anfache. Dieses alles sagt er auf hunderterley Arten in dem vorhergehnden Abschnitte und in verschiedenen andern Stellen seines Werks; und am Ende sucht er selbst die Begierde zur Unsterblichkeit unseres Namens zu erregen, welche gewiß kein handgreiflichen Beweggrund darbietet. Wenn wir ja getäuscht seyn sollen, warum will man uns einen Irrthum nehmen, der uns wahre Güter sehen läßt, um ein Unding an seine Stelle zu setzen, das auf gar nichts beruht, das sogleich verschwindet, sobald die Vernunft es genau betrachtet, und das nur bey gewissen Leuten von feuriger Einbildungskraft Eingang findet?

„Die Ahndung oder das Verlangen in „dem Andenken der Nachkommenschaft zu le„ben, ist dem Menschen ziemlich natürlich." Ich gebe es zu. Die Religion, anstatt diesen edlen Instinct zu ersticken, entwickelt ihn, belebt ihn, und leitet ihn gegen seine wahre Bestimmung, indem sie ihn genau mit dem Verlangen und der Hofnung einer wirklichen Unsterblichkeit vergesellschaftet. Was kann mir aber, nach dem System des Gottesleugners, daran liegen, ob mein Name unsterblich ist, oder nicht? Und warum soll ich das Andenken grosser Leute, die vor mir gelebt haben, in Ehren halten? Ich sehe an ihnen nichts als leidende Werkzeuge ihres Gehirns, die nothwendigerweise an die immerwährende Bewegung der Materie angeheftet waren. Ich habe nicht mehr Achtung für sie, als für einen Baum, der gute Früchte trägt. Ich halte sie nicht höher, als alle die Regen, die vor meiner Geburt die Erde fruchtbar gemacht haben. Wenn bey meinem Tode sich meine Augen auf ewig verschliessen, wenn meine Ohren nicht mehr hören, wenn meine Gedanken mit meinem Körper untergehen, warum soll ich gegen die Ehrenbezeugungen empfindlich seyn, die meinem Staube bewiesen werden, gegen die Lobeserhebungen, die

man mir geben wird, wenn ich nicht mehr seyn werde?

Was übrigens einen Namen unsterblich macht, das sind die grossen Opfer des Privatvortheils, überstiegene grosse Hindernisse, die Verachtung der Ruhe und der Annehmlichkeiten eines weichen und wollüstigen Lebens. Sollte ich also wesentlichen, gegenwärtigen Vortheilen entsagen, um ängstlich nach einem leichtentfliehenden Schattenbilde zu lauffen? Sollte ich mein Leben einer eingebildeten Existenz aufopfern, einem Gute, welches mir meine Vernunft unaufhörlich als eine Träumerey vorstellt? „Unsinniger, sagt sie mir, „du bist nicht für die Unsterblichkeit geschaffen. „Beschränke deine Begriffe in dem engen Kreis „deines gegenwärtigen Daseyns, und suche „wesentliche und sinnliche Vortheile daraus zu „ziehen. Erhebe deine Blicke nicht auf die „Nachkommenschaft, dies ist eine Welt, mit „der du in keinem Verhältnisse stehst. Ihre „Urtheile werden dich nach deinem Tode nicht „rühren, da hingegen die Mühe, die du dir „giebst, ihre Gunst zu erwerben, dich wahre „Güter kostet, deren Verlust unersetzlich ist. „Das ganze menschliche Geschlecht mag unter„gehen, wenn es seyn muß, um dich nur eines

„Augen-

„Augenblik von Schmerzen zu überheben. Die „Redner und Dichter mögen immerhin sagen, „daß das Verlangen zur Unsterblichkeit die „Leidenschaft schöner Seelen sey; der Mensch, „der genau abzählt, und die Wirklichkeit von „dem Eingebildeten unterscheidet, läßt sich „von ihren hochtrabenden Reden nicht blen„den. In seinen Augen kann die Begierde, „sich mit Verlust alles dessen, was uns am „liebsten ist, unsterblich zu machen, nur die „Leidenschaft der Thoren seyn. Lasse die Schup„pen von deinen verblendeten Augen fallen; „wenn auch ein unsterblicher Name den Wei„sen lüstern machen sollte, so ist er noch weit „entfernt, darauf sichere Rechnung machen „zu können. Wisse, daß ehehin zu Babylon, „zu Sardis, zu Carthago, zu Rom, und in „allen Oertern des Erdbodens eine Menge „grosser Bürger gestorben sind, die auf Ko„sten ihrer Ruhe, ihres Lebens, dem Vater„lande wichtige Dienste geleistet haben, und „wo kein Mensch daran gedacht hat, ihre „Namen auf die Nachwelt zu bringen. Mil„lionen rechtschaffener Leute werden etliche „Tage nach ihrem Tode vergessen, und nur „von einer kleinen Anzahl von Freunden be„dauert, die sich bald durch andere Zer„streuungen trösten lassen. Zudem geben

„öfters die Uebel, die man dem menschlichen „Geschlechte zugefügt, einen weit unvergäng„lichern Ruf, als die Tugend. Man ver„schwendet insgemein die Lobsprüche an schim„mernde Missethaten, an glückliche Verbre„chen, an das falsche Wunderbare. Die „Geschichte hat uns beynahe nichts als die „Namen derjenigen aufbehalten, die die Na„tionen verheeret haben. Die Tyrannen der „Erde machen den grösten Theil ihrer Helden „aus. Geniesse also in einer glücklichen Un„empfindlichkeit die Freuden eines Lebens, „das dein einiges Gut ist, und überlasse an„dern da zu säen, wo sie nicht erndten können.

4) Nichts ist sonderbarer, als die Art, womit der Verfasser den Selbstmord vertheidigt. „Alle unsere Handlungen, sagt er, sind „nothwendige Wirkungen von unbekannten „Ursachen; derjenige also, welcher sich um„bringt, gehorcht nur der Stimme der Natur. „Diese Natur hat seit einigen tausend Jah„ren her, an dem Eisen gearbeitet, das seine „Tage verkürzen soll.“ Daraus soll folgen, daß der Selbstmord an sich nichts sträfliches habe.

Wenn die Grundsätze unseres Philosophen wahr sind, was ist wohl sträfliches in

dem

dem Betragen eines Nero, eines Cäsars, eines Borgia, in dem Betragen aller Ungeheuer, deren Andenken uns ein Greuel ist? Diese leichten Ballen in der Hand der Nothwendigkeit haben nichts gethan, als daß sie die Aussprüche einer Natur vollführet, welche seit tausend Jahren daran gearbeitet hatte, in dem Schoose der Erde Dolche, Gift und andere Werkzeuge ihrer abscheulichen Handlungen zu bilden. Der Leser darf sich über diese Folgerungen nicht wundern. Wir haben in den Anmerkungen zum zwölften Abschnitte gesehen, daß das System der fatalen Nothwendigkeit alle Begriffe von dem Verdienste und Strafbaren, von der Tugend und Laster, von Lob und Tadel, von grundaus umstosse.

Man hat Unrecht, denjenigen zu tadeln, der sich selbst entleibt, weil er aus Nothwendigkeit handelt. Man hat also eben so Unrecht, ein Laster zu tadeln, welcher Art es auch seyn mag, eben so Unrecht, irgend eine Tugend zu erheben. Der Mensch, der sie ausübt, ist durch unvermeidliche Ursachen dazu bewogen worden, die seinen Willen zu einem Entschlusse gebracht haben. Diese Schutzschrift für den Selbstmord ist es also auch zugleich für die Mörder, die

Räuber, die Schwelger, die Treulosen, die Undankbaren, kurz, für alles was die moralische Welt abscheuliches in sich fassen kann.

Ich begreiffe nicht, wie sich nach allem diesem der Verfasser noch Mühe geben mag, andere Entschuldigungen des Selbstmords aufzusuchen. Man hat alles gesagt, sobald es unmöglich ist, daß eine gewisse Handlung nicht begangen werde. Es ist lächerlich, einen Menschen rechtfertigen wollen, daß er, indem er aus einem Fenster heruntergeworffen worden, einen Arm oder ein Bein gebrochen habe.

Der Mensch kann aus einer Reihe tretten, die ihm nicht ansteht. Es ist hier nicht die Rede, was er thun kann. Sie sagen uns so eben, daß der Mensch, der sich entleibt, aus Nothwendigkeit handle, und daß sein Wille keinen Theil daran habe. Ist es also nicht ungereimt zu behaupten, daß es dem Menschen erlaubt sey, sich von einer unwiderstehlichen Gewalt hinreissen zu lassen? Ist es nicht noch weit thörichter, den Menschen zu einer Sache bereden zu wollen, die die Nothwendigkeit ihm unmöglich macht, nicht zu thun?

Nichts

Nichts bewegt den Menschen zu diesem Entschlusse, so lange ihm die Vernunft übrig bleibt. Wohl! Aber nach diesem Grundsatze läuft die Frage: ob es erlaubt sey, sich selbst das Leben zu nehmen, da hinaus, ob es erlaubt sey, unvernünftig zu seyn.

Verlasset eine Welt, in welcher ihr weder euch noch andern nützlich seyn könnet. Wo ist wohl der Mensch, der sich in diesem Falle befindet, oder der beweisen kann, daß er sich darinn befinde? Wo ist wohl ein Uebel, gegen welches die Vernunft und die Zeit kein Mittel darbiete?

Eine Gesellschaft, die uns keine Vortheile verschaffen kann, oder uns solche versagt, verliert alle Rechte, die sie auf uns hat; eine Natur, die hartnäckig darauf besteht, unser Daseyn unglücklich zu machen, befiehlt uns, zu sterben. Man setzt hier eine Verfassung voraus, die niemals statt haben kann. Ein schwermüthiger oder ein im Gehirn verrükter Mensch kann sich zwar einbilden, er befinde sich in diesem Zustande; aber es ist lächerlich zu beweisen, daß ein Thor das Recht habe, als ein Thor zu handeln. Hat ein un-

getreues Weib mein Herz hintergangen, haben falsche Freunde mich niederträchtigerweise im Unglücke verlassen: -- Können Sie diese Uebel nicht ertragen, sagt mir der Verfasser, so verlassen Sie eine Welt, die nunmehr für Sie zu einer abscheulichen Einöde geworden. --- So lange ich den Gebrauch meiner Vernunft behalte, werde ich von keinem Uebel sagen können, daß es nicht zu ertragen sey, ich werde niemals alle Hofnung aufgeben. Wenn ich anders nicht wahnsinnig werde, so werde ich, zum Beyspiel, nicht glauben, daß, wenn eine Frau meine Zärtlichkeit betrogen hat, mir die ganze übrige Gesellschaft kein Gutes mehr verschaffen könne, noch verschaffen wolle, oder daß die ganze Natnr sich verschworen habe, mein Daseyn unglückseelig zu machen.

Sollten hie und da noch Güter vorhanden seyn, die Sie an das Leben heften, so ermannen sie sich, und setzen dem Schicksaale, das Sie verfolgt, Muth und die Ihnen von der Natur noch übrig gebliebenen Hülfsmittel entgegen. Welch ein Geschwätze! Ein Mensch, den das Schicksal noch an dieses Leben heftet, ist nicht in dem Falle, sich einem Schicksale zu

wider-

widersetzen, das ihm besiehlt, solches zu verlassen. Er wird sich gewiß nicht umbringen, so lange ihn noch Güter des Lebens zurückhalten. Sie sprechen also jemand Muth zu, der keinen nöthig hat, und billigen die Feigheit derjenigen, die sich von ihrer Leidenschaft und der Gewalt des Augenblickes dahinreissen lassen. Dem Unglücklichen, der sich fälschlicherweise einbildet, die ganze Natur, die ganze Gesellschaft habe keine Güter mehr für ihn, muß man rathen, seine Kräfte zu sammeln, und dem Sturme der Leidenschaften Zeit zu lassen, bis er sich gelegt habe.

Wir tadeln den Selbstmord, weil wir uns nicht in die Verfassung derjenigen, die ihn begehen, setzen können. Ich beklage allemal den Selbstmörder, aber ich finde nichts destoweniger, daß er falsch geurtheilt, falsch gerechnet hat, daß er von seiner Schwermuth hintergangen worden, und seine wahren Vortheile und seine eigene Natur nicht gekannt hat. Was nennt man wohl anders Laster, als die von den Leidenschaften überwältigte Vernunft? Und kann ich mich wohl entbrechen, eine lasterhafte Handlung zu tadeln? Brauche ich wohl das Temperament, die Organisation, die Lei-

denschaften, die Ideen eines Ravaillacs zu haben, um berechtiget zu seyn, den Mörder Heinrichs des vierten zu verurtheilen?

Was kann sich die Gesellschaft von einem Elenden versprechen, der in Verzweiflung gerathen, von einem Menschenfeinde, der von Gram und Kummer zu Boden gedrückt ist? 2c. Wenn sich also dieser Elende, dieser Menschenfeind, nicht selbst umzubringen Lust hätte, und lieber unter der Last seiner Leiden seufzen wollte, so würde die Gesellschaft aus gleicher Ursache das Recht haben, dieses unnütze Glied umzubringen. Wollen Sie also, daß man sich sogleich eines Menschen entledige, sobald ihn die Traurigkeit untüchtig macht, seinen Geschäften vorzustehen, sobald die Kräfte seines Verstandes in Unordnung gerathen, sobald er in eine Krankheit verfällt, und ihn ein Arzt oder wohl gar ein Charlatan für unheilbar ausgiebt? Nein, dies wollen Sie gewiß nicht. Man läßt dem Schwermüthigen Zeit sich zu zerstreuen, sich zu trösten; man hoft, daß der, so an seinem Verstande leidet, wieder vernünftig werden könne, und man sucht den Kranken zu heilen.

Ein

Ein junger Engländer, dem sein Vater einiges Geld abschlug, verschloß sich in sein Zimmer, und schoß sich eine Kugel vor dem Kopfe. Nach Ihren Grundsätzen hat dieser Tollkopf recht gethan. Sie gestehen dem Menschen das Recht zu, sich zu entleiben, sobald ihm das Leben, es sey aus welcher Ursache es wolle, zur Last wird. In Ihrer Sprache hatte dieser junge Mensch seine alles andere ausschliessende Glückseeligkeit in das ihm versagte Geld gesetzt. Die abschlägige Antwort des Vaters giebt nunmehr für ihn dem Schauplatze des ganzen Weltgebäudes eine ganz andere, verhaßte Gestalt; die Natur, die Gesellschaft verweigern ihm alles Glück; er ist nicht mehr fähig, weder sich noch andern nützlich zu seyn; ein Pistol ist sein einiger Freund, der einige Trost, der ihm übrig geblieben. - - - Bey allem diesem geben Sie mir zu, daß sich nur Thoren das Leben nehmen. Steht es aber einem vernünftigen Manne, einem guten Bürger, einem Weltweisen wohl an, den Thoren Vorwände an die Hand zu geben, und ihre tollsinnigen Handlungen zu billigen?

Man wird ohne Zweifel die Lehrsätze, welche den Unglücklichen berech-

 tigen,

tigen, sich das Leben zu nehmen, für gefährlich ausschreyen; aber es sind nicht Lehrsätze, die den Menschen zu diesem gewaltsamen Entschlusse bewegen. Dieses will so viel sagen: wenn Lehrsätze eine Hand, die im Begriff ist, sich selbst zu entleiben, zurückzuhalten vermögend wären, oder wenn andere Lehrsätze dem Menschen die Verachtung des Lebens einflößen könnten, so würde der Apostel des Selbstmords ein sehr gefährlicher Mensch seyn. Unterdessen gestehen Sie kurz vorher, daß die Grundsätze der Religion die Völker in unsern Gegenden sparsamer mit ihrem Leben gemacht hätten, und am Ende des Abschnitts behaupten Sie, Ihr System diene dazu, aus unserm Herzen alle Furcht des Todes zu verbannen. Dies sind also Lehrsätze, deren einige fähig sind, den Selbstmord zu verhindern, andere, dazu anzureitzen. Auf der einen Seite gestehen Sie, daß die Religion für der Tollheit in Sicherheit setze, auf der andern sagen Sie, die Tollheit seye von allen Lehrsätzen unabhängig, weil sie die nothwendige Folge einer unrichtigen Organisation seye. Organisirt uns also die Religion auf eine andere Art, als es die Natur gethan hat? Wenn das Betragen der Menschen auf keine Weise von der Vernunft

nunft abhängt: wozu dienen alle Räthe, alle Lehrsätze, mit denen Sie ihr Buch angefüllt haben? Vertheidigen Sie alle Missethaten, loben Sie den Vatermord, preisen Sie uns die schändlichsten Wollüste an, predigen Sie uns alle erdenkliche Greuel: Ihre gewöhnliche, aus der Nothwendigkeit unserer Handlungen hergenommene Entschuldigung wird immer auf gleiche Weise gültig seyn.

Fünfzehnter Abschnitt.

Von den Vortheilen (*Intérêts*) der Menschen, oder den Ideen, die sie sich von dem Glücke machen. Der Mensch kann ohne Tugend nicht glücklich seyn.

Innhalt.

Das Glück ist das fortgesetzte Vergnügen. Wenn uns ein Gegenstand gefallen soll, so müssen die Eindrücke, die er auf uns macht, mit unserer Organisation und mit unserm Temperamente im Verhältnis stehen. Er muß, ohne unsere Sinnwerkzeuge zu ermüden, zu erschöpfen, oder in Unordnung zu bringen, unserer Maschine den Grad der

Wirk.

Wirksamkeit geben, den sie beständig nöthig hat, und diese Wirkung muß sich immer vermehren. Die Natur der Gegenstände sowohl als unserer eigenen Beschaffenheit erlauben nicht, daß wir immer ununterbrochen glücklich seyn können, noch daß ebenderselbe Gegenstand beständig das Glück einer und ebenderselben Person ausmache, oder daß einerley Glück allen Menschen anständig seyn könne. Niemand kann über dasjenige, was das Glück seines Nebenmenschen ausmacht, ein richtiges Urtheil fällen, weil man, um solches zu thun, eben dieselben Augen, eben dieselben übrigen sinnlichen Werkzeuge, eben dieselben Leidenschaften und Meynungen haben müste. — Der Mensch kann ohne Tugend nicht glücklich seyn. Sie ist zwar fast überall gehasset, verfolgt und unterdrückt; aber der Rechtschaffene strebt weder nach dem Beyfall, noch den Belohnungen unserer lasterhaften Gesellschaften. Wenn wir unterdessen sagen, daß die Tugend ihre eigene Belohnung bey sich führe, so wollen wir blos damit anzeigen, daß solches in einer wohl eingerichteten Gesellschaft geschehen würde. In dieser verderbten Welt ist man genö-

thiget, die Menschen in einem andern Leben auf die Belohnung der Tugend zu verweisen, welche in diesem Leben ihnen durch alles verhaßt gemacht wird. Das einige Gut, auf welches sich der Mensch sichere Rechnung machen kann, ist die innerliche Beruhigung, oder das Zeugnis seines guten Gewissens.

Anmerkungen.

1) „Wenn kein Gott vorhanden ist, „sagt Rousseau, so ist nur der Lasterhafte „vernünftig, der Gute ist ein Thor.“ Man wird begierig seyn zu sehen, wie der Verfasser das Gegentheil beweisen, und wie er es anfangen wird, die Moral mit dem Materialismus zu vergesellschaften.

Es ist unmöglich, sagt er, daß einerley Gegenstände allen Menschen gefallen können, oder daß einerley Glück allen anständig seye. Er bemerkt, daß diese Verschiedenheit der Neigungen aus der Verschiedenheit der Temperamente, der Organisation, der Kräfte, der Ideen, der Meynungen, der Gewohnheiten, kurz, aus einer Menge theils physischer, theils moralischer Umstände entstehe.

Es folgt daraus, daß niemand über dasjenige, was das Glück seines Nebenmenschen ausmacht, ein richtiges Urtheil fällen könne. Der Verfasser will, um von den wahren Vortheilen eines andern, oder von dem was er zu seiner Glückseeligkeit nothwendig hält, urtheilen zu können, müsse man eben dieselben Augen, eben dieselben Sinnwerkzeuge, eben dieselben Leidenschaften und Meynungen haben.

Diese gehörig auseinandergesetzte Grundsätze sind die wahre Grundlage der Moral. Dieses ist etwas schwer zu begreiffen. Der Vortheil des Geitzigen ist Reichthümer zu sammeln; der Vortheil des Verschwenders, solche durchzubringen; der Vortheil des Ehrsüchtigen, Macht, Ansehen und Würden zu erlangen; des bescheidenen Weisen, Ruhe zu geniessen; der Vortheil des Schwelgers ist, sich ohne Wahl allen Arten von Lüsten zu überlassen; der Vortheil des Klugen, sich derjenigen zu enthalten, die ihm schaden könnten; der Vortheil des Bösewichts, seine Leidenschaften, unter welchem Preise es auch sey, zu befriedigen; der Vortheil des Tugendhaften, durch sein Betragen die Liebe und den Beyfall der andern zu verdienen. Welches sind also

die

die wahren Vortheile des Menschen? worinn besteht die wahre Glückseeligkeit? Eine ungereimte Frage in dem Systeme des Materialisten! Die Natur bildet einen jeden so, wie er ist, und es giebt so verschiedene wahre Vortheile, als es verschiedene Organisationen giebt. Dies wäre eben so viel als wenn man die Frage aufwerffen wollte, welches die beste Art von Nahrung für alle Thiere überhaupt sey? Der rechtschaffene Mann, welcher glaubt, der Weise sey alleine glücklich, und der Lasterhafte verkenne seine wahren Vortheile, gleicht einem Lamme, welches den Löwen für unglücklich halten wollte, weil er anstatt Gras zu fressen, sich mit Fleisch nähret. Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Glück allen anstehen könne, und um von dem Glück meines Nebenmenschen urtheilen zu können, müste ich seine Augen, seine Sinnwerkzeuge, seine Leidenschaften, seine Meynungen haben, kurz, ich müste Er selbst seyn.

Ein Alexander braucht, um glücklich zu seyn, zerrüttete Reiche, in ihrem Blute schwimmende Nationen, in Aschenhauffen verwandelte Städte. Ein Diogenes braucht nur ein Faß und die Freyheit einen Sonderling vorzustellen. Wer von beiden ist der weiseste?

feste? Welcher von beiden ist im Irrthume? Keiner. Wenn Alexander die Organisation des Diogenes hätte, so würde er ein cynischer Philosoph seyn, und an Philipps Sohne nichts als den macedonischen Tollkopf erblicken. Wäre Diogenes wie Alexander organisirt, so würde er die glühende Einbildungskraft eines Eroberers haben, und seine Glückseeligkeit in der Verwüstung des Erdbodens finden. Aber würde denn Alexander nicht glücklicher gewesen seyn, wenn er sich begnügt hätte, sein väterliches Reich ruhig zu beherrschen, und seine Unterthanen glücklich zu machen? Nein. Diese Glückseeligkeit war seinen Sinnwerkzeugen, seinem Temperamente, seiner individuellen Natur nicht gemäs; er hätte sie nie zu empfinden gewußt. Wollte man von einem Alexander fordern, daß er ein Titus, ein Marcus Aurelius sey, so würde es eben so viel seyn, als von einem Birnbaume Rosen zu verlangen, oder zu sagen, daß der Wolf sein Glück in einem ewigen Frieden mit den übrigen Thieren finden sollte.

Der Mensch kann ohne Tugend nicht glücklich seyn. Wir haben erst gesehen, wie dieser vortrefliche Lehrsatz in dem

Munde

Munde eines Materialisten ungereimt wird. Wenn uns die Natur das traurige Geschenk eines erhitzten Blutes, einer zu heftigen Einbildungskraft, ungestümer Begierden, die man nicht befriedigen kann, ohne die Ruhe der Gesellschaft zu stören, gemacht hat, kann man uns wohl, ohne sich selbst zu widersprechen, sagen, die Tugend alleine mache unsere Glückseeligkeit aus? Es ist natürlich, daß die Tugend einem Menschen zuträglich sey, der für sie gehörig organisirt ist; aber es ist eben so natürlich, daß ein anders organisirter Mensch sein Vergnügen in denjenigen Gegenständen finde, die dem tugendhaften Menschen misfallen. Dieser hat unrecht zu behaupten, der Lasterhafte seye im Irrthume, so wie der Lasterhafte sich fälschlich einbildet, die Tugend sey blos gemacht, uns zu täuschen. Kein Mensch kann Richter in dem seyn, was zur Glückseeligkeit des andern beytragen kann; ein jeder lebt der Beschaffenheit seiner Natur gemäß; ein jeder schließt, im Verhältnis mit seinem persönlichen Wesen, richtig, und es ist unmöglich, daß das nemliche Glück allen anständig seyn könne. Der Verfasser mag uns daher immerhin die Reitze der Tugend abschildern, sie kann niemand anders als denjenigen werth seyn, welche durch eine be-

 sondere

sondere Organisation zu ihrer Ausübung geschickt sind; andere hingegen, welche durch sie gehindert werden, ihre Leidenschaften zu befriedigen, können nicht anders, als sie hassen.

Ich bekenne, daß, wegen einer nothwendigen Folge der menschlichen Ausschweifungen, die Tugend selten auf diejenigen Gegenstände führe, worinnen der Pöbel seine Glückseeligkeit setzet.

Es ist, leider! nur allzuwahr, daß die Tugend, anstatt diejenigen, die sie ausüben, glüklich zu machen, sie öfters ins Elend bringe, und ihrer Glükseeligkeit beständige Hindernisse im Wege lege. Der Verfasser giebt es zu, daß man sie überall ohne Belohnung, gehasset, verfolgt antreffe, und daß sie sich meistens in der traurigen Nothwendigkeit befinde, über die Ungerechtigkeit der Menschen zu seufzen. Es ist nicht zu begreiffen, wie er dieses Geständnisses ungeachtet, von uns fordern kann, wir sollten einig und allein aus dieser sichtbaren Welt Beweggründe schöpfen, um tugendhaft zu seyn.

Wenn

Wenn die Glückseeligkeit des gemeinen Hauffens an Dinge geheftet ist, die er sich nur durch Laster und Verbrechen verschaffen kann; aus welcher Ursache sollte er wohl tugendhaft seyn? Der Verfasser giebt ihm keine einzige an die Hand. Wollte er ihm sagen, daß seine Begriffe falsch wären, und er im Irrthum sey? Das kann er nicht, ohne seinen eigenen Lehrsatz zu vergessen, nach welchem niemand von der Glückseeligkeit anderer richtig urtheilen kann.

Ist es denn aber so ausgemacht, daß dieses Glück, zu dem uns die Tugend so selten führet, nur ein Glück für den Pöbel seyn sollte! Verachtet, gehasset, verfolgt, unterdrückt zu seyn, beraubt von allen Belohnungen, dieses muß für jeden vernünftigen Menschen ein wirkliches Uebel seyn, sobald es bewiesen ist, daß ihn nichts der Opfer wegen, die er der Tugend gemacht hat, schadlos halte. Der Verfasser beschreibt uns unaufhörlich diese Welt als einen Aufenthalt, in dem sich alles verschwört, uns das Laster vortheilhaft vorzustellen; er begnügt sich nicht, der Tugend die alleruntröstlichste Aussicht in diesem Leben vorzuhalten: er bemüht sich, auch die Hofnung derjenigen Güter zunichte zu ma-

 chen,

chen, auf die uns die Religion in der Zukunft verweist, und welche die einigen sind, die die Tugend unterstützen und stärken können. Er empfiehlt uns also die Tugend, nachdem er alle ihre Reitze zuvor zunichtegemacht hat, er, der uns in einer andern Stelle seines Werkes sagt *, es sey unnöthig, ja sogar ungerecht, von einem Menschen zu verlangen, er solle tugendhaft seyn, wenn er es nicht anders als mit seinem Schaden seyn kann. In diesem Abschnitte verlangt er, wir sollen tugendhaft seyn, wenn gleich in der gegenwärtigen Welt die verfolgte, verbannete Tugend nicht diejenigen Vortheile finde, die sie zu erwarten berechtiget wäre; und an einem andern Orte sagt er, „der Mensch solle dem „Laster anhangen, sobald es ihn glücklich ma„che, denn, setzt er hinzu, sobald das Laster „oder die Untauglichkeit geehrt und belohnet „werden, welch einen Vortheil hat wohl der „Mensch, sich aus dem Wohl seiner Neben„menschen ein Geschäfte zu machen und seine „Leidenschaften im Zaum zu halten?" Steht es wohl einem Philosophen aus dieser Schule zu, die heiligen Worte auszusprechen: der Mensch könne ohne Tugend nicht glücklich seyn?

Man

* Ch. IX. p. 152.

Man kann beynahe nicht anders glauben, als daß der Verfasser spotten wolle, wenn er, nachdem er die Unnützlichkeit und die Leiden der Tugend mit den lebhaftesten Farben geschildert, behauptet, sie sey sich selbst ihre eigene Belohnung. Die folgende Seite, wo man die Auslegung dieses Denkspruchs findet, bestärkt diese Vermuthung. „Wenn wir sagen, die Tugend sey ihre eige„ne Belohnung, so wollen wir blos so viel „damit sagen, daß in einer Gesellschaft, de„ren Absichten von der Wahrheit, Erfahrung „und Vernunft geleitet werden, jeder Mensch „seine wahren Vortheile einsehen, und über„zeugt seyn würde, daß er, um sich selbst „eine dauerhafte Glückseeligkeit zu verschaffen, „sich die Wohlfarth seiner Nebenmenschen an„gelegen seyn lassen, und ihre Hochachtung, „Liebe und Beystand zu verdienen suchen müsse. Will dieses nicht eben so viel sagen, als die Moral unseres Philosophen gehöre keineswegs für einen in einer Gesellschaft lebenden Menschen, wo es Laster und Unordnungen gebe, sie sey nur in einer Welt auszuüben, wo alles tugendhaft wäre, das ist, in einer idealischen, chimärischen Welt?

Der Verfasser behauptet also nicht, daß nach gegenwärtiger Lage der Sachen die Tugend ihre eigene Belohnung seyn, und man überhaupt auf ihren Nutzen zählen solle; er will blos anzeigen, daß, wenn jedermann die Grundsätze des Systems der Natur annähme, es lauter tugendhafte Bürger geben, und sodann die Tugend uns ganz sicher glücklich machen würde.

Da wir aber nothwendig in einer Welt leben, in welcher so viele Lasterhafte anzutreffen, und wo das gerechtfertigte und mit gutem Erfolg gekrönte Laster unverschämt über Verdienst und Tugend siegt; welcher Beweggrund bleibt uns übrig, gutes zu thun? Der Verfasser mag selbst hierauf antworten. „Man sieht sich genöthiget, der Tugend Be„lohnungen in der Zukunft zu zeigen, die sie „meistentheils in gegenwärtiger Welt entbeh„ren muß.“ Er weiß selbst kein anderes Mittel, das ist, er erkennt die Nothwendigkeit jener Religion, die er von Grund aus umzustossen trachtet.

Was hilft es zu sagen, man würde gar wohl die Beweggründe der Religion in einer Gesellschaft entbehren können, in welcher jedermann seine Glückseeligkeit in dem Glücke

Glücke der andern suchte? Ohne Zweifel. Aber es ist hier die Frage, ob eine dergleichen Gesellschaft möglich ist. Sollte man die Gesetze abschaffen, weil ein Volk von lauter Weisen keine nöthig hat? Die Rede ist nicht von einer idealischen Welt, sondern von der gegenwärtigen, und der Verfasser gesteht selbsten, daß diese einem vernünftigen Menschen nicht Beweggründe genug darbiete, um tugendhaft zu seyn.

Die einzige Belohnung, die unser Weltweise dem Rechtschaffenen zu versprechen sich getraut, besteht in der innerlichen, verborgenen Zufriedenheit, um die ihn keine Macht auf Erden jemals bringen kann. Gott verhüte, daß ich den göttlichen Reitzen der Tugend, die der Rechtschaffene mit Entzücken in dem innersten seiner Seele betrachtet, und welche von allen andern Belohnungen unabhängig ist, zu nahe tretten sollte. Ja! die Tugend ist wesentlich schön, und Plato sagt mit Recht, daß wenn sie sich auf Erden unsern Augen sichtbar zeigen wollte, man für sie in Liebe entbrennen würde. Aber ach! um zu lieben muß man ein Herz haben. Wie viele Menschen bleiben nicht kalt bey ihren Reitzen! Wie viele grobe Seelen sehen nicht eine sol-

che Belohnung für viel zu gering an, um mit dem gegenwärtigen und handgreiflichen Vortheile, den ihnen das Laster darbietet, in die Wagschale gelegt zu werden! Und sind wohl jene rechtschaffenen Seelen, jene seltenen Menschen, die die Natur für ihre erhabene Schönheit fühlbar gemacht hat, stark genug, wenn der Dienst der Tugend ihnen das Opfer ihrer liebsten Neigungen, ihrer zärtlichsten Empfindungen, ihrer Freyheit, ja sogar ihres Lebens auflegen wird? Wir wollen offenherzig seyn, und die Hülfsmittel, die die Tugend allein aus ihrem eigenen Grunde ziehen kann, nicht übertreiben. Die Begeisterung, in die sie uns versetzt, ist edel und erhaben, aber sie ist weder häufig noch dauerhaft. Ein fühlbares Herz kann in die Tugend, wie in eine reitzende Schöne verliebt werden. Man untersagt sich auf einige Zeit alle eigennützige Gedanken, alle sinnliche Begierde, man glaubt das Schöne um des Schönen selbst willen zu lieben. Aber ist wohl alle Art von Liebe, wenn man sie recht zergliedert, etwas anders als das Verlangen, des geliebten Gegenstandes zu geniessen? Nehmet die Hofnung aus dem Herzen des Liebhabers, zeiget ihm, daß er eine Undankbare anbete, so wird die Leidenschaft verschwinden.

Wehe

Wehe der Tugend, die sich auf nichts als ein gewisses, ich weis nicht was, von Schönem und Vollkommenem gründet: sie hat sodann alle Eigenschaften, alle Symptomen jener Liebe, die beide Geschlechter gegen einander haben. Die Augenblicke, in welchen man nachdenkt und genau abzählt, sind allemal für die Leidenschaften gefährlich; sie verschwinden, sobald man sie zergliedert.

Die Hochachtung unserer selbst, sagt der Verfasser, ist eine lächerliche Empfindung, wenn sie nicht gegründet ist. Aber sobald ich glaube, daß meine guten Eigenschaften nichts als die nothwendigen Folgen meiner Organisation sind, die durch gewisse Umstände, die keineswegs in meiner Macht stehen, modificirt werden: worauf würde sich alsdenn die Hochachtung meiner selbst gründen? Was ist wohl eine Maschine, die sich mit Zufriedenheit in ihre Tugend einhüllt, die sich selbst hochschätzt und ihre eigene Würde fühlt?

Der Rechtschaffene erwirbt sich Rechte sogar auf die Hochachtung derer, die sich anders als er betragen. Ja, so lange seine Tugenden sich mit ihren Vortheilen vertragen. Der Hochmüthige liebt

die Demuth an andern, weil sie ihm nicht im Wege stehet; es ist ganz natürlich, daß der Habsüchtige den Freygebigen liebe. -- Aber ist diese Betrachtung wohl fähig, uns tugendhaft zu machen? Ist diese Hochachtung nicht vielmehr eine Beleidigung, als eine erwünschte Belohnung? Sobald die Tugend den Absichten des Lasterhaften im Wege steht, sobald sie sein Glück stöhret, kann er sie unmöglich lieben und hochschätzen. Sie ist in seinen Augen, was das Laster in den Augen des rechtschaffenen Mannes ist: ein Hinderniß seiner Vortheile.

Der Tugendhafte kann niemals ganz unglücklich seyn. Der Verfasser vergißt, daß er im vorhergehenden Abschnitte behauptet hat, „der Selbstmord „sey eine Zuflucht, die man der unterdrück„ten und von der Ungerechtigkeit der Menschen „bis zur Verzweiflung getriebenen Tugend „nicht nehmen müsse." Wenn sich also ein Mensch das Leben nehmen soll, so kann und muß, nach dem Verfasser selbst, nichts auf Erden im Stande seyn, ihm Vergnügen zu machen, er muß unter der Last seiner Leiden erliegen, und sein Daseyn muß für ihn ein unerträgliches Uebel geworden seyn.

Die

Die Sittensprüche des Verfassers sind zuweilen vortreflich; aber kein einziger verträgt sich mit seinem Systeme. Sie schlagen aus der Art, sobald sie in das Erdreich des Materialismus verpflanzt werden. In welchem Verstande kann der Verfasser wohl sagen, daß sich der von aller Welt verlassene Tugendhafte durch das Vertrauen auf seine gerechte Sache trösten könne?

Ich kann übrigens nicht einsehen, aus welcher Ursache der rechtschaffene Mann im Unglücke, ohne Gott, weniger elend sey, als der unglückliche Lasterhafte? Beide haben Ursache, einer Natur zu fluchen, die sie so organisirt hat, daß sie sich nicht mit der Gesellschaft vertragen können. Man wende mir nicht ein, daß der erste seinen eigenen Werth fühle, da der andere in seinem Herzen nichts als Reue und Gewissensbisse empfinde. Dieses alles ist in dem System des Materialisten so viel als nichts gesagt, weil darinn kein Verdienst, keine Scham noch Reue statt findet *. So sehen die Beweise aus, wodurch der Verfasser zu erhärten sucht, daß der Mensch sich nur durch die Tugend glücklich machen könne, oder auf solche Art legt er zu Tag, wie der atheistische

* S. die Anmerk. über den 11 und 12 Abschnitt.

atheistische Weltweise von einem Widerspruch in den andern verfällt, sobald er einen Sittenlehrer abgeben will.

2) Anstatt daß der Verfasser, wie er versprochen, bewiesen hätte, die Religion könne zu nichts taugen, zeigt er uns vielmehr, daß es ohne die Bewegungsgründe der Religion unvernünftig seyn würde, alle Menschen ohne Ausnahme zur Tugend zu ermahnen. „Wenn der Mensch tugendhaft seyn soll, „(sagt er S. 151) so muß ihm die allgemeine „ne Meynung und das Beyspiel die Tugend „als den allerreitzendsten und ehrwürdigsten „Gegenstand vor Augen legen, die Staats„verwaltung muß sie treu und gehörig beloh„nen, der Ruhm muß allemal ihr treuer „Gefährte seyn, und das Laster und Verbre„chen müste beständig gestraft und verachtet „werden.“ Da aber diese Bedingungen in dieser Welt gegenwärtig nicht statt finden können, so ist es, selbst nach seiner Meynung, augenscheinlich ungerecht und lächerlich, von uns zu fordern, daß wir tugendhaft seyn sollen.

Welche Sittenlehre kann also wohl in der Welt, so wie sie jetzt einmal ist, in Ausübung gebracht werden, wenn nach diesem

Leben

Leben weder Belohnung noch Straffe zu erwarten ist, mit einem Worte, wenn das System der Natur mit der Wahrheit übereinstimmt? Man kann hier zur Probe einen Auszug des eilften Abschnitts nehmen, der geometrisch aus den Grundsätzen des Verfassers herfließt, da hingegen die in dem fünfzehnten Abschnitte gepredigte Tugend mit solchen nicht den geringsten Zusammenhang hat. -- Da es nicht in meiner Gewalt steht, einen Gegenstand, der mir vortheilhaft ist, nicht zu begehren, meinen Begierden nicht zu widerstehen, noch von meiner Vernunft und Erfahrung einigen Gebrauch zu machen, so ist es lächerlich, mir Vorschriften meines Wandels zu geben. Ich kann die Folgen meiner Handlungen nicht überlegen, wenn meine Seele von einer lebhaften Leidenschaft dahingerissen worden, von einer Leidenschaft, die von meiner Organisation und von Ursachen abhängt, die meine Seele wider Wissen und Willen bewegen. Es ist ungereimt, von uns zu fordern, man solle sich eine Fertigkeit erwerben, seine Affekten zu zähmen. Wenn meine Natur auf solche Art nicht modificirt werden kann, so wird mein wallendes Blut, meine hitzige Einbildungskraft nicht gestatten, in dem Augenblicke, wo es nöthig wäre, Erfahrungen

fahrungen zu machen, oder solche anzuwenden. Zudem so bin ich durch meine Erziehung, durch das Beyspiel, durch die Begriffe die man mir beygebracht, in die Nothwendigkeit gesetzt worden, Gegenstände zu lieben und zu begehren, die mir die Sittenlehrer verbieten. Sie mögen mir immerhin sagen, daß Macht, Rang und Ehrenstellen nicht immer unseres Wunsches werth seyen; sehe ich nicht täglich, wie meine Mitbürger diese Güter einander misgönnen, und ihnen alles was ihnen am liebsten ist aufopfern? Ich kenne kein grösseres Uebel, als in Verachtung zu schmachten, als im Staube und unter dem Fuß des Mächtigen zu kriechen. Ihr wollt nicht, daß ich das Geld liebe, und mir solches, auf was für Art es auch sey, erwerbe? Ey! sagt mir nicht alles in der Welt, daß es das gröste Gut, und hinreichend sey, uns glücklich zu machen? Sehe ich nicht alle Tage, wie diejenigen, die sich, selbst durch Mittel, die die Moral unerlaubt nennt, bereichert haben, geliebt und geehret werden? Man will nicht, daß ich wollüstig sey. Allein, bin ich denn Herr über mein Temperament, das mich unaufhörlich reitzt und zum Vergnügen auffordert? Ihr nennet meine Lüste schändlich; aber ich sehe unter meiner Nation die grösten

Wol-

Wollüstlinge und Schwelger auf dem höchsten Gipfel der Ehrenstellen. Ich sehe nicht, daß sich jemand des Ehebruchs wegen schämt, als etwa der Gatte, der beleidiget worden. Ich sehe Menschen, die ihre Ausschweifungen zur Schau ausstellen. Die Tugend würde in dieser Welt nur ein trauriges Opfer des Glückes seyn, da unterdessen Verbrechen und Laster gekrönt, geehrt, belohnt, und die grösten Ausschweifungen nur an denen gezüchtiget werden, die zu schwach oder zu ungeschickt sind, solche ungestraft zu begehen. Wenn der Mensch tugendhaft seyn soll, so muß er Vortheile davon haben. In dieser Welt vereiniget sich alles, um zu beweisen, daß man, um glücklich zu seyn, lasterhaft seyn müsse. Die guten, ehrlichen Leute, denen die Natur das elende Geschenk einer tugendhaften Organisation gemacht hat, jene Maschinen, die so eingerichtet sind, daß sie das Spiel derer seyn müssen, die gesünder urtheilen, berühmen sich einer gewissen innerlichen Zufriedenheit, und sagen, daß der Bösewicht immer von Unruhe und Gewissensbissen gefoltert werde. Sie bedenken nicht *, daß Gewissensbisse, so wie unsere Begriffe von Ehrbarkeit, Tugend

* S. Chap. XII. p. 238.

Tugend und Gerechtigkeit ꝛc. nichts als nothwendige Folgen von unserm Temperamente sind, welches durch die Gesellschaft, in der wir leben, modificirt wird, und daß man also Handlungen, welche man von jedermann begehen, von jedermann billigen sieht, nicht zu bereuen, noch sich ihrer zu schämen Ursache habe, u. s. w. *

* S. die lezte Anmerkung dieses ersten Theils.

Sechszehnter Abschnitt.

Die Irrthümer, in welchen sich die Menschen in Ansehung ihrer Glückseeligkeit befinden, sind die eigentliche Quelle ihrer Uebel. Von den untauglichen Mitteln, die man dagegen hat gebrauchen wollen.

Innhalt.

Das Glück des Menschen kann nie anders als aus der Uebereinstimmung seiner Begierden mit den Umständen entstehen. Alle Uebel, die dem menschlichen Geschlechte begegnen, sind dem Irrthume zuzuschreiben. Die Religion macht den Menschen

ohne

ohne Noth und Nutzen furchtsam, sie erfüllt seinen Verstand mit Hirngespinsten, die ihn von der Erforschung seines gegenwärtigen Glücks abhalten. Die Nationen insgesamt kennen den wahren Grund des Ansehens nicht, welches nicht anders, als nach Maasgabe der Glückseeligkeit, die es verschaft, statt finden kann. Die Sittenlehre gründet sich auf eingebildete Verhältnisse zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen, anstatt daß man sie aus unserer Natur, und der Natur der Wesen, die uns umgeben, herleiten sollte. Wenn ein allgemeines Mittel vorhanden ist, welches man bey den verschiedenen und so sehr ineinander verwickelten Gebrechen der Menschen anwenden könnte, so ist es die Wahrheit, die aus der Natur abzuleiten ist. — Man kann sich, bey dem Anblicke aller, sowohl physischen als moralischen Uebel, die uns auf allen Seiten umgeben, kaum des Gedankens erwehren, das Unglück sey das Loos des menschlichen Geschlechts. Unterdessen, wenn wir die Sache mit unpartheyischen Augen betrachten, so finden wir eine weit beträchtlichere Anzahl von Guten, als Bösen. Kein Mensch ist glücklich, im ganzen Verstande des Wortes genommen, aber er ist es theilweise.

Anmerkungen.

1) Ich habe sehr wenig bey diesem Abschnitte zu erinnern. Der Verfasser zeigt sich darinn blos als Redner. Man brauchte ganze Bände von Philosophie, um achtzehn Seiten einer Declamation zu untersuchen, in welcher eine dicht aneinander gedrängte Menge von Gegenständen obenhin behandelt wird, und wo man, anstatt den Verstand zu belehren, nur die Einbildungskraft zu erhitzen sucht.

Es ist nicht zu leugnen, daß die irrigen Meynungen der Menschen, in Ansehung des Glücks, die Quelle eines grossen Theils unserer Uebel seyen. Aber diese Irrthümer sind, nach dem System der Natur, nicht willkürlich; sie hängen von unwiderruflichen Rathschlüssen der Nothwendigkeit ab, und wir werden in allen Augenblicken unseres Lebens, wider unser Wissen und Willen, von unmerkbaren Ursachen getrieben und hingerissen, so daß wir das Vergnügen des gegenwärtigen Augenblicks einem dauerhaften Glücke vorziehen. Es ist also ungerecht, uns unsere Fehltritte vorzuwerffen, und lächerlich, einem unvermeidlichen Uebel gewisse Mittel entgegensetzen zu wollen.

Wie

Wie kann wohl der Verfasser sagen, daß wir einem falschen Glücke nachlauffen, da er in dem vorhergehnden Abschnitte selbst behauptet, niemand könne über dasjenige, was des andern Glück ausmache, richtig urtheilen?

Jedermann weiß, „daß das Glück des „Menschen nur aus der Uebereinstimmung „seiner Wünsche mit den Umständen entstehe." Aber wenn meine Wünsche und Begierden die nothwendige Folge der physischen Elemente meines Körpers sind; wenn diese Begierden sich unglücklicherweise nicht mit den Umständen vertragen, in die mich die Nothwendigkeit versetzt hat: wozu kann mir sodenn die Moral des Verfassers helffen? Man sagt uns ferner in dem vorhergehnden Abschnitte, „die Menschen seyen, vermöge eines unwider„ruflichen Gesetzes der Natur gezwungen, „mit ihrem Schicksale unzufrieden zu seyn." Es ist also unmöglich, daß je unsere Begierden mit unsern Umständen übereinstimmen, und kann daher das Glück mit dem unveränderlichen Gesetze des Schicksals nicht bestehen.

Es ist übrigens lächerlich, mit allem Pomp und aller Feyerlichkeit der Wohlredenheit uns die gemeine Wahrheit anzukündigen: um glücklich zu seyn, müsse man sich mit seinem

Zustande begnügen. Niemand widerspricht ihr. Das Glück und die Zufriedenheit sind gleichbedeutende Wörter; aber wie schwer wird es nicht, sich diese leztere zu verschaffen, wenn es die Umstände verwehren wollen?

2) Ist es denn ganz zuverläßig, daß die Irrthümer der Menschen in Ansehung ihrer Glückseeligkeit die Quelle aller ihrer Uebel seyen? Es ist unleugbar, daß ein grosser Theil der physischen Uebel, die das menschliche Geschlecht erfährt, von unsern Vernunftschlüssen ganz unabhängig sind, und daß man daher, bey den richtigsten Begriffen von der Glückseeligkeit, sehr elend seyn kann. Das Unglück, welches Lissabon begegnete, ist ein sehr grosses Uebel gewesen; wer wird es aber wohl den irrigen Meynungen der Einwohner zuschreiben? Kann man wohl sagen, ein Mensch, der an einer schmerzhaften Krankheit darniederliegt, ächtze, schreye und seufze nur deswegen, weil er irrige Begriffe von der wahren Glückseeligkeit habe?

Das physische Uebel, und zwar der gröste Theil desselben, kann also nicht in dem Lehrsatze des Verfassers begriffen seyn. Aber wenn es auch ausgenommen wird, so kann ich doch nicht zugeben, daß alles Unglück des

Men-

Menschen von seinen irrigen Begriffen in Ansehung seiner wahren Wohlfart herkomme. So lange der Mensch nicht alle Umstände in seiner Gewalt hat (und dieses kann niemals seyn), so lange wird es immer eine grosse Anzahl Unglücklicher geben, sie mögen in Ansehung ihres Glücks so richtige Begriffe haben als man immer will. Die Vortheile der Menschen lauffen fast beständig einander zuwider, und in dieser allgemeinen Durchkreuzung werden die einen in ihrer Richtung aufgehalten, die andern abwendig gemacht, und sehen sich genöthigt, sich gegen ein Ziel zu wenden, welches ihnen nicht zuträglich ist. Was kann es mir helffen, gesunde Begriffe in Ansehung des Glücks zu haben, da unterdessen die feindlichen Heere meine Felder verwüsten und meine Wohnung in Asche legen, oder wenn ein Tyrann mir Fesseln anlegen und mich in einem finstern Kerker verschmachten läßt? Bin ich darum weniger unglücklich?

Der Satz des Verfassers ist nur in so ferne wahr, daß sich die Menschen, wenn sie dem Glücke nachlauffen, öfters durch den Schein betrügen lassen, oder daß sie ihre wahren Vortheile nicht immer richtig abzuzählen wissen. Aber dieses ist nicht der einzige Grund unseres Unglücks.

 3) Unser

3) Unser Philosoph treibt seinen Haß wider die Religion so weit, daß er sie sogar für die Ursache aller unserer Uebel auszugeben sucht. „Wenn wir die Erfahrung zu „Rathe ziehen, sagt er, so werden wir fin„den, daß wir die wahre Quelle der unzäh„ligen Menge von Uebeln, unter denen das „menschliche Geschlecht seufzet, in den Blend„werken der heiligen Meynungen suchen müs„sen.“ Es ist unmöglich, daß er bey dieser Beschuldigung selbst gewußt habe, was er wolle. Wie! ohne Religion würde es weder Erdbeben, noch Stürme, noch Hagel, noch Krieg, Pest, Hungersnoth, Seuchen noch Widerwärtigkeiten geben! ohne Religion würden keine Leidenschaften seyn, die beides dem Menschen und der Gesellschaft nachtheilig wären! man würde unter den Menschen weder Habsucht, noch Schwelgerey, noch Unmäßigkeit, noch Härte, und überhaupt keine Laster finden! Unser Verfasser hat ohne Zweifel nach dem Beyspiel verschiedener anderer Schriftsteller, damit sagen wollen, daß die Religion in der Welt sehr vieles Unheil angerichtet habe. Man kann ihm zugeben, daß man zu allen Zeiten alle Arten von Missethaten mit dem Mantel der Religion bedeckt habe, daß der Aberglaube ein eben so abscheuliches als schäd-

liches

liches Ungeheuer sey, und daß man bey dem Gedanken eines blutdürstigen, mit dem Geiste der Verfolgung angesteckten Fanatikers erzittern müsse. Allein, wenn der Vernunft, der Sittenlehre, den Gesetzen zum Trotz, Schandthaten begangen werden: folgt wohl daraus, daß sie aus der Vernunft, der Sittenlehre und den Gesetzen ihren Ursprung nehmen? Es kann nichts unbilligers gedacht werden, als wenn man die unsinnigen Lehrsätze gewisser mystischer Gottesgelehrten, die ärgerlichen Satzungen aller Arten von Aberglauben, oder die schimpflichen und grausamen Leidenschaften derer, die unter der Larve der Religion sich dem Laster ergeben haben; ich sage, es kann keine grössere Ungerechtigkeit gedacht werden, als wenn man alles dieses der Religion zur Last legen wollte.

Es ist höchst unbefugt, zu sagen, „die „Religion lehre uns, die Dummheit, die gänzliche Verleugnung der Vernunft, die Abschwörung auf allen Menschenverstand, die „Niedrigkeit der Seele seyen die sichersten „Mittel zur ewigen Glückseeligkeit zu gelangen. Redet der Verfasser von der Religion überhaupt, so will er so viel sagen, der Glaube an ein höchstes Wesen, welches die Tugend

 und

und den Adel der Seele belohne, und das Verbrechen und die Niederträchtigkeit bestraffe, mache nothwendigerweise den Menschen dumm, unvernünftig und niederträchtig. Dieses ist aber ein Widerspruch. Redet er von einer besondern Sekte, so hätte er sie nennen und seine Anklage aus ihren Lehrsätzen beweisen sollen. Alsdenn würde man ihm alle Sätze, die der Tugend schädlich, oder dem Glauben eines vernünftigen Wesens unwürdig sind, ohne alles Bedenken preißgeben.

Ausser der Religion findet der Verfasser, daß unsere Staatsverwaltungen eine der vornehmsten Quellen unserer Uebel seyen. Ich verweise den Leser auf das, was ich über diese Materie in den Anmerkungen zum neunten Abschnitte gesagt habe.

Wenn man das Gemählde betrachtet, welches uns der Verfasser von der Religion und der Staatsverwaltung macht, so fragt man immer bey sich selbst, in welcher Religion er erzogen worden sey, und unter welcher Regierungsform er wohl leben müsse. Ich meinesorts habe keinen Begriff von einer Religion, die uns, nach seinem Vorgeben, unsinnigerweise zuruft: „Ihr Sterbliche! „ihr seyd zum Unglück gebohren. Der Ur-

„heber

„heber eurer Existenz hat euch zum Elend „bestimmt. Fügt euch also nach seinen Absichten und seyd elend.“ Wenn es Schwermüthige, Abergläubische gegeben, die in den Aufwallungen ihrer schwarzen Galle dergleichen Unsinn geprediget haben, muß man solches für den Glauben der Völker ausgeben? Unser Schriftsteller entdeckt in den Häuptern der Nationen nichts als Ungeheuer der Hölle, bevollmächtigte Bösewichte. Die Nationen selbst schildert er uns als einen Hauffen niederträchtiger Sclaven, die zu den Füssen blödsinniger oder wütender Despoten kriechen, und unsinnigerweise die Werkzeuge ihres Elends anbeten. Welchen Eindruck sollen wohl dergleichen Deklamationen auf den Verstand eines vernünftigen Menschen machen? Sie sind augenscheinlich von einer allzuhitzigen Einbildungskraft eingegeben worden, und beleidigen beides die Wahrheit und die Anständigkeit.

Der Verfasser bemerkt ganz richtig an einem andern Orte, „keine Staatsverwaltung „dürffe sich schmeicheln, alle unersättliche „Phantaseyen gewisser müßiger Bürger zu „befriedigen, die nicht wissen was sie anfan„gen sollen, um ihre Langeweile zu vertreiben.

Wie ist es, z. B. anzufangen, die schwarze Phantasey eines Philosophen von der Art unseres Schriftstellers zu befriedigen?

Er behauptet ferner, die Religion sey überflüßig, „weil ihre Stimme in dem Ge„räusche der Gesellschaften, wo alles dem Men„schen zuruft, er könne sich, ohne seines glei„chen zu schaden, nicht glücklich machen, „nicht gehört werden könne.“ Aus einem dergleichen Grunde könnte ebensowohl bewiesen werden, die Vernunft seye eine unnöthige Eigenschaft des Menschen, weil ihre Stimme meistentheils durch die Affekten erstickt würde. Wird wohl auf die vergeblichen Zuruffe unseres Philosophen, der uns zur Tugend ermahnt, mehr gehört werden, und zwar in einer Gesellschaft, die uns die Tugend so schwer und so verhaßt zu machen sucht?

„Die Religion zeigt den Sterblichen, bey „der Erfüllung der Pflichten, die sie uns vor„schreibt, nichts als das grausame Opfer al„les dessen, was ihnen am liebsten ist, und „giebt ihnen niemals wesentliche Beweggrün„de, ihr dieses Opfer zu bringen.“ Hat wohl der Verfasser einen einzigen Beweggrund für die Tugend erfunden, den man nicht in allen Schriften der Sittenlehre und Religion an-

antreffe, nur mit diesem Unterschied, daß die Beweggründe des Atheisten entweder unzureichend oder in seinem Systeme ohne Zusammenhang, jene aber ungleich mächtiger und in grösserer Anzahl sind?

4) Die Natur hat uns nicht unglücklich gemacht, alle unsere Uebel sind einzig und alleine dem Irrthume zuzuschreiben. In dem Systeme des Fatalisten sind unsere Irrthümer ebensowohl das Werk der Natur, als die Blätter der Bäume, oder die Zerbrechlichkeit des Glases. Das physikalische und moralische Uebel entsteht aus der Nothwendigkeit der Dinge. Unsere Irrthümer sind die physischen Folgen unserer Organisation und der Begriffe die uns andere mitgetheilt haben; diese Begriffe waren ihrerseits wieder Wirkungen der Organisation dieser andern, und so ins unendliche fort. Dies ist ein ewiger Zirkel von Ursachen und nothwendigen Wirkungen. Es ist also unvernünftig zu den Sterblichen, jenen leidenden Werkzeugen in der Hand der Nothwendigkeit zu sagen: Nicht die Natur, sondern ihr selbst habt euch unglücklich gemacht.

5) Die schwarze Laune des Verfasser verschwindet auf einige Augenblicke gegen

das

das Ende dieses Abschnitts. Vorher sah er auf der Fläche des Erdkreises nichts als Ungeheuer und Uebelthäter; jetzt bittet er uns, einen unpartheyischen Blick auf das menschliche Geschlecht zu werffen, und mit ihm zu bemerken, daß man unter demselben mehr gutes als böses antreffe. Er bekennt, man finde wenigstens zuweilen Regenten, die der edle Ehrgeitz begeistre, ihre Nationen blühend und glücklich zu machen. Er sagt uns, jeder Stand, jede Lage habe ihre Vorzüge; der Dürftige selbst sey nicht von dem Genusse des Glücks ausgeschlossen; die Natur sey keine Stiefmutter für den grösten Theil ihrer Kinder; ein jeder Mensch sey wenigstens theilweise glücklich, wenn er es auch nicht im ganzen seyn könne. Die Gewohnheit, fährt er fort, macht unsre Leiden leichter. Der unterbrochene Schmerz wird für uns ein wahrer Genuß. Jedes Bedürfnis wird in dem Augenblicke, da es befriediget wird, zur Lust. Die Abwesenheit des Verdrusses, der Krankheit, ist ein glücklicher Zustand, dessen wir in der Stille, und ohne es selbst zu bemerken, geniessen. Die Hofnung, die uns selten verläßt, hilft uns die schmerzhaftesten Qualen ertragen. Er setzt noch hinzu, wir würden, wenn wir billiger wären,

und

und alle unsere Lust oder Unlust genau überschlagen wollten, einsehen, daß die Summe der erstern bey weitem die Summe der letztern übersteige.

Wir sind zu sehr von der Wahrheit dieser Betrachtungen überzeugt, als daß wir nicht hierinn vollkommen unserm Schriftsteller beystimmen sollten, und erstaunen blos über den Abstand des scheußlichen Gemähldes, welches er uns bishieher von unserm Elende gemacht hat, und dessen Farben er in der Folge noch schwärzer machen wird.

Wir sind ganz seiner Meynung, daß das höchste Gut ein ähnliches Hirngespinst mit jener Panazee sey, die einige Adepten für ein allgemeines Heilungsmittel haben ausgeben wollen. Eine ununterbrochene Reihe von Vergnügen ist mit unsern Sinnwerkzeugen, mit unserer Bestimmung, mit der Natur der Dinge, mit den Vortheilen des ganzen, unverträglich. Wenn es aber ausgemacht ist, daß die Summe des Guten die Summe der Uebel weit übersteige, so ist es ungereimt vorzugeben, das Unglück sey das Loos der Menschen, und die Welt sey ein Zusammenfluß von lauter Elenden.

Möchten wir doch jenen Philosophen und Schwärmern ein ewiges Stillschweigen auflegen, die die Anzahl und die Heftigkeit unserer Uebel so sehr übertreiben, um uns ihre schlechte Waare verkauffen zu können, die mehr dazu dient, sie zu verschlimmern und unheilbar zu machen, als sie zu vertilgen! Der Verfasser hat den grösten Theil seines Werks dazu angewendet, die Erde als einen greulichen Kerker abzubilden, der mit Henkern, mit Betrügern, mit Uebelthätern und Blödsinnigen angefüllt ist. Man muß, um sich einen Begriff davon zu machen, in seinem Buche selbst die schreckbaren und traurigen Deklamationen lesen, die wir unmöglich in unsern ausgezogenen Innhalt übertragen konnten. Undankbarer Weltweiser! Blinder Arzt! da du die Religion, und mit ihr die Hofnung vernichtest, jenen allgemein heilsamen Balsam für alle Leiden, machst du unsere Krankheiten nur desto giftiger, desto unheilbarer und gefährlicher.

Siebenzehnter Abschnitt.

Wahre oder gegründete Begriffe sind die einzigen Hülfsmittel wider die Uebel der Menschen.

Innhalt.

Die meisten Vorschriften der Religion sind eben so lächerlich, als es unmöglich ist, sie in Ausübung zu bringen. Wenn sie uns unsere Affekten verbietet, so ist es so viel, als wenn sie uns verböte, Menschen zu seyn. Anstatt unsere Leidenschaften zu vertilgen, muß man vielmehr trachten, ihnen die gehörige Richtung zu geben, und diejenigen, die der Gesellschaft nachtheilig sind, mit denen, die ihr Vortheil bringen, genau abwägen. Die Untugenden der Menschen müssen durch die Erziehung, durch die allgemeine Meynung, durch die Staatsverwaltung, gebessert werden. Alsdenn wird ein wesentlicher Wohlstand die Menschen zur Tugend führen. Nach gegenwärtiger Lage der Gesellschaft, wo alles da hinausläuft, das Laster liebenswürdig zu machen, kann weder Vernunft noch Sittenlehre etwas ausrichten. — Die hauptsächlichsten

sten Quellen unserer Irrthümer sind die Lehren der Unmaterialität, der Freyheit und der Unsterblichkeit der Seele.

Anmerkungen.

1) Man kann der Religion, ohne sie zu verleumden, nicht vorrücken, daß sie dem Menschen die Affekten untersage. Das Gebot, ohne Leidenschaften zu seyn, ist der Stoischen Secte eigen, und die Lehrer derselben haben ihre Sittenlehre auf keine Grundsätze der Religion aufgebaut. Sie sahen alle Streitfragen über das Daseyn einer Gottheit und über die Seele, als Sätze an, die mit dem Betragen und den Sitten der Menschen keinen Zusammenhang hätten; sie beschränkten alle ihre Aussichten auf die gegenwärtige Existenz, und hielten es für zuträglich, in sich alle Fühlbarkeit zu ersticken, die Wirkung aller äusserlichen Vorwürfe zu vertilgen, und auf alle Vergnügungen Verzicht zu thun, um keinem Leiden ausgesetzt zu seyn.

Die Religion, anstatt sich der nicht anzuwendenden Chimären der Stoiker zu bedienen, schreibt uns vielmehr blos die Mäßigung unserer Affekten vor, sucht unsere Leidenschaften

zu

zu ordnen, lehrt uns, sich nicht von dem Schein verführen zu lassen, und thut überhaupt nichts, als zu den Beweggründen der Vernunft neue und mächtigere hinzuzufügen. Wenn es Menschen giebt, welche glauben, tugendhaft zu seyn, wenn sie fasten, den Leib kasteyen, dem erlaubtesten Vergnügen entsagen, die Gesellschaft fliehen, sich freywillige Qualen auflegen, kurz, wenn sie der Natur zuwiderhandeln; so sind sie entweder als Menschen, die sich in dem traurigsten Irrthum befinden, zu beklagen, oder man muß sie als Betrüger verabscheuen.

Die Religion empfiehlt uns zwar, in gewissen Umständen, die Mäßigkeit und Enthaltung, als Mittel uns desto leichter von unsern Fehlern zu heilen, oder unsere wesentlichen Pflichten mit grösserer Leichtigkeit auszuüben, aber nicht als Handlungen von einem innern Verdienste, oder die an sich selbst tugendhaft wären. Die Vernunft kann sich unmöglich gegen diese Sittenlehre empören, welche die Weisen aller Zeiten und aller Orten durch ihr Beyspiel und durch ihre Lehre gebilliget haben. Man findet freylich unter den Indianern, den Japonesern, den Mahometanern, den Juden, und unter den Christen

Leute, die, von ihrem Aberglauben begeistert, dem höchsten Wesen ihre Enthaltsamkeit, ihre Selbstpeinigung als einen gewissen Ersatz der Tugenden, die ihnen fehlen, oder als eine Genugthuung für die Laster die sie begangen haben, darbieten, Leute die sich elend machen, um einer Gottheit zu gefallen, die sie zum Glück erschuf. Aber beweißt wohl diese traurige Wahrheit etwas anders, als daß der Aberglaube ein abscheuliches Lehrgebäude ist, welches der gesunden Vernunft so sehr als der Religion zuwider, und der Gesellschaft so sehr als der einzelnen Person nachtheilig ist?

2) Die Religion verlangt blos, daß wir unsere Affekten in Ordnung halten sollen. Der Verfasser findet, daß dieses ein eben so lächerliches Gebot sey, als es unmöglich ist, es in Ausübung zu bringen. „Dies heißt, „sagt er, uns den Rath geben, wir sollen „unsere Organisation verändern, unserm Blu„te gebieten, langsamer durch die Adern zu „wallen, von der Natur unserer flüßigen „Theile erheischen, daß sie sich verändern sollen. Er sieht nicht ein, daß diese seine Einwürffe alle Vorschriften unseres Wandels überhaupt angehen, und daß sie nicht nur die Sittenlehre der Religion, sondern auch die Moral des

Weltweisen zunichte machen. Wie lächerlich ist es also von Ihnen, mir am Schlusse des ersten Bandes zu sagen: „O Mensch! sey „enthaltsam, mäßig, vernünftig, -- wirth„schafte mit deinem Vergnügen, -- enthalte „dich alles dessen, was dir und andern schäd„lich seyn kann; -- sey wahrhaftig vernünf„tig; -- sey tugendhaft." Sie fordern also, wie es die Religion thut, ich solle meine Neigungen beherrschen, ich solle den Reitzen des Lasters widerstehen, ich solle meine Affekten im Zaum halten. Gestehen Sie, daß es unmöglich ist, zu gleicher Zeit ein Atheist und ein Sittenprediger zu seyn?

3) Unser Schriftsteller wirft den Moralisten vor, sie hätten nicht darauf acht gegeben, daß ein mit Verstand begabtes Wesen niemals seinen wesentlichen oder eingebildeten Vortheil aus den Augen verlieren könne, daß uns die Affekten angebohren seyen, daß die Leidenschaften durch die Gewohnheit tiefe Wurzeln schlagen, daß die Erziehung ihren Saamen in die Herzen streue, daß die Gebrechen der Staatsverwaltung sie stärker mache, daß die allgemeine Meynung sie billige, und daß man, um den Menschen tugendhaft zu machen, ihm seine wahre mit der Ausü-

bung der Tugend unzertrennliche Vortheile zeigen müsse. Alle diese Sätze giebt man für neu und unerhört aus. Es steht nur bey uns zu glauben, unser Philosoph sey der erste Erfinder davon, und wir müsten die bittern Vorwürffe demüthig ertragen, daß wir ihm die Ehre dieser Entdeckungen überlassen haben! Findet man aber ein einiges Buch der Sittenlehre, in welchem diese Wahrheiten nicht unaufhörlich wiederholt werden? In welchen Zeiten sind sie wohl unbekannt gewesen? Widerspricht die gemeinste Sittenlehre und die Religion einer einzigen dieser Betrachtungen, die überall, so zu reden, bis zum Eckel vorgetragen worden sind?

4) Unser Weltweiser behauptet, die Moral der Religion könne in einer Welt, wo es der Vortheil des Menschen fast allemal verlange, lasterhaft zu seyn, nicht in Ausübung gebracht werden. Man wird also die in dem System der Natur vorgetragene Sittenlehre noch weniger ausüben können, da uns solche eben dieselben Tugenden, die uns die Religion gebeut, und zwar unter weit weniger Beweggründen, anpreist.

Wir wollen annehmen, es könne eine Zeit kommen, wo alle Absichten der Gesell-

schaft

schaft von der Wahrheit, der Erfahrung und der Vernunft geleitet würden, wo alle Menschen eine gute Erziehung hätten, wo jedermann seine wahren Vortheile einsähe, wo man nichts als gute Beyspiele vor Augen hätte, wo es unmöglich wäre, daß das Laster gedeihe, wo die Häupter der Nationen alle Tugenden belohnten und alle Verbrechen bestraften, wo die allgemeine Meynung alle Untugenden verachtete und verurtheilte, wo man, um reich, mächtig und angesehen zu seyn, rechtschaffen und tugendhaft seyn müßte. -- Alsdenn würde, nach des Verfassers Meynung, die Sittenlehre keine unbestimmte, trockene und unvollbringliche Wissenschaft seyn. Wir wollen vielmehr sagen, daß man in einer solchen Welt keine Sittenlehre mehr nöthig haben würde, so wie man in einer Gesellschaft, wo es keine Krankheiten gäbe, der Aerzte und Apotheker entbehren könnte. Da wir aber, allem Ansehen nach, von diesen güldenen Zeiten noch weit entfernet sind; welche Moral soll wohl unterdessen in einer Welt verkündigt werden, wo es so oft unser Vortheil mit sich bringt, lasterhaft zu seyn? Soll man die Menschen ermahnen, das zu thun, wozu sie ihre Affekten, ihre Gewohnheiten, ihr Temperament antreiben werden? Soll man den

Ehrsüchtigen lehren, nach erhabenen Stellen, unter welchem Preise es auch sey, zu trachten, weil alles ihm solche, als den höchsten Grad der Glückseeligkeit, anpreist? Soll man dem Wollüstling den Rath geben, den Aufwallungen seiner Begierden nicht zu widerstehen, weil es eben so unmöglich ist, seinen Gewohnheiten zu entsagen, als die Züge seines Gesichts zu verändern, oder die Natur der flüssigen Theile seines Körpers zu verwandeln? Soll man die Tugend aus unserm Herzen verbannen, weil sie so oft ohne diejenige Belohnung bleibt, auf die sie die gültigsten Ansprüche machen kann, und weil sie, anstatt ihre getreuen Anhänger glücklich zu machen, sie vielmehr in mancherley Widerwärtigkeiten stürzt, und ihrer Wohlfart unaufhörliche Hindernisse in Weg leget? Soll man aufhören, die Mäßigung der Affekten einzuschärfen, weil es eben so viel ist, als unserm Blute gebieten, daß es langsamer in unsern Adern walle? Der Verfasser erschrickt selbst für einer solchen Sittenlehre, die doch eine nothwendige Folge seines Systems ist. Wir verweisen hier den Leser auf den Schluß unseres zweyten Theils.

Ende des ersten Theils.

Innhalt
der
Abschnitte und der Materien.

Erster Theil.

I. Abschnitt. Von der Natur. Seite 1

1. Eingang des Verfassers. 3

2. Unnöthige Vorwürffe. 11

II. Abschn. Von der Bewegung und ihrem Ursprunge. 4

1. Die Bewegung. Die bewegenden Kräfte. 7

2. Sind die intellectuellen Fähigkeiten Bewegungen? 8

3. -- 5. Ist die Bewegung wesentlich mit der Materie verbunden? 10

6. Die zweydeutige Zeugung. 15

7. Die Schöpfung. 18

8. Kann ein unmaterielles Wesen auf die Materie wirken? 21

III. Abschn. Von der Materie, ihren mancherley Verbindungen und verschiedenen Bewegungen, oder von dem Gange der Natur. Seite 23

Undeutliche Erklärung, die der Verfasser von der Materie giebt. 24

IV. Abschn. Von den Gesetzen der Bewegung, die allen Wesen gemein ist. Von der anziehenden und zurückstossenden Kraft. Von der Kraft der Trägheit. Von der Nothwendigkeit. 25

1. Die Nothwendigkeit. Unendliche Kette der Ursachen. 26

2. Die anziehende Kraft. Misbrauch des Newtonianismus in der Moral. Die Kraft der Trägheit. 29

V. Abschn. Von der Ordnung und der Unordnung, von dem Verstande, von dem Zufalle. 33

1. Die Ordnung. Die mechanische Nothwendigkeit. 35

2. Die Kraft zu denken. Eine mit Verstand begabte Grundursache des Weltgebäudes. Vorwürfe der Unwissenheit. 37

3. Klagen über einige Unvollkommenheiten in der Welt. 43

4. — 7. Ist die Materie vermögend zu denken? 48

VI. Abschn. Von dem Menschen; von seiner Eintheilung in den physischen und moralischen Menschen; von seinem Ursprunge. Seite 62

1. Die Kraft der Trägheit. 65

2. Lächerlicher Misbrauch einiger Kunstwörter der Mechanik. 66

3. Bestimmen die äussern Gegenstände unsern Willen? 67

4. Ursprung des Menschen. 68

5. Ursprung der Planeten. Unsere Erde ist kein aus seiner Stelle gebrachter Komet. Der Verfasser ist ein schlechter Sternkundiger. Seine Muthmassungen über den Ursprung des Menschen. 69

VII. Abschn. Von der Seele und dem Systeme der Geistigkeit. 80

1. Kann man sich von einem unmateriellen Wesen keinen Begrif machen? 81

2. Kann ein Geist auf die Materie wirken? 83

3. Veränderungen der Seele, die mit den Veränderungen des Körpers in Verbindung stehen. 84

4. Die Lehre von der Geistigkeit. 88

VIII. Abschn. Von den Kräften des Verstandes. Sie sind alle aus der Kraft zu empfinden herzuleiten. 93

1. Theorie der Empfindungen. Das Gehirn empfindet nicht. 95

2. Das Bewußtseyn seiner selbst. Seite 100

3. Leitet der Verfasser alle unsere Kräfte des Verstandes aus der Kraft zu empfinden her? 101

4. Widersprüche. 102

5. Die Kräfte des Verstandes verhalten sich nicht nach Maasgabe des mehrern oder wenigern Gehirns. 104

6. Lächerliche Erklärungen. 106

IX. Abschn. Von der Verschiedenheit der Kräfte des Verstandes. Sie hängen, wie die sittlichen Eigenschaften, von physischen Ursachen ab. 109

1. Ist die natürliche Ungleichheit unter den Menschen die einzige Grundstütze der Gesellschaft? 111

2. Von dem Einfluß des Körpers auf die Seele. 112

3. Ist der Mensch das leidende Werkzeug seines Temperaments? 114

4. Geistige und leibliche Heilungsmittel. 118

5. Auf welche Art hängt der Grad der Geistesfähigkeiten von dem Grad der Wärme in unserm Körper ab? Sind unsere Nerven mit einer elektrischen Feuchtigkeit angefüllt? 125

6. Giebt der Wein Verstand und Witz? 128

Fortsetz. des IX. Abschn. Natürliche Gründe der Geselligkeit. Von der Moral und Politik. 133

1. Es giebt wenig philosophische Werke über die Sittenlehre. Von der Moral des Fatalisten. 136

2. Die

2. Die Tugend. Seite 140

3. Abentheuerliche Meynung des Hobbes über die Natur der Gewohnheit und Fertigkeit. 144

4. Rechtmäßigkeit der Oberherrschaft. 145

5. Aufruhr. Der Despotismus. Die Rechte eines Staatskörpers. 148

6. Die Unterthanen sind nicht Sklaven ihrer Regenten. Haben die letztern nur Gott allein von ihren Handlungen Rechenschaft zu geben? 156

X. Abschn. Unsre Seele hat ihre Begriffe nicht aus sich selbst. Es giebt keine angebohrne Ideen. 158

1. Die Lehre der Geistigkeit ist von der Lehre der angebohrnen Ideen ganz unabhängig. 160

2. Vermögen der Seele, sich durch ihre eigene Kraft zu bewegen. 161

3. Auf was für eine Art der Verfasser die Philosophie widerlegt. 162

4. Die angebohrnen Ideen. 163

5. Der Lehrsatz: „Nichts ist in dem Verstande „was nicht vorher in den Sinnen gewesen. 165

6 - 7. Der Instinkt. 168

8. Von dem Verstand der Thiere. 174

XI. Abschn. Von dem System der menschlichen Freyheit. 175

1 - 2. Die Freyheit. 177

3. Der Verfasser läßt sie zu. Seite 180

4. Grosse Ungereimtheiten. 182

5. Es ist kein mechanisches Verhältnis zwischen den Empfindungen und den Verrichtungen unseres Willens. 188

6. Die Scham und Reue. 189

7. Kurze Wiederholung dieses Abschnitts. 191

8. Ist das Bewußtseyn unseres freyen Willens gegen die Erfahrung? 192

9. Ob die Religion und die menschlichen Verordnungen auf die unbedungene Nothwendigkeit gegründet seyen? 193

10. Der Fatalismus ist das Grab aller Religion. 194

XII. Abschn. Untersuchung der Meynung daß das System des Fatalismus gefährlich sey. 196

1. Sprache des Fatalisten. 199

2. Zurechnung, Verdienst und Strafbares. 203

3 = 6. Die strafende Gerechtigkeit. 205

7 = 8. Schutzschrift des Fatalismus. 212

9. Antwort eines Fatalisten auf den Rath den ihm der Verfasser giebt. 217

XIII Abschn. Von der Unsterblichkeit der Seele; von der Lehre eines künftigen Lebens; von der Furcht des Todes. 220

1. Die Unsterblichkeit des Menschen. 224

2. Verlangen nach der Unsterblichkeit. 230

3. Warum sollte man es bekämpfen? Seite 232
4. Die Furcht des Todes. 234
5. Gott ist kein Tyrann. 238
6. Hat der Glaube an ein zukünftiges Leben einigen Einfluß auf das Betragen der Menschen, oder nicht? 239
7. Verschiedene Arten von Atheisten u. Theisten. 242
8. Widerspruch. 247
9. Die Gründe des Verfassers beweisen mehr als sie beweisen sollen. 249
10. Beantwortung einiger Einwürffe. 250

XIV. Abschn. Die Erziehung, die Sittenlehre und Gesetze sind hinreichend, die Menschen im Zaum zu halten. Von dem Verlangen nach der Unsterblichkeit; von dem Selbstmorde. 252
1 - 2. Kann man die Religion entbehren? 254
3. Das Verlangen nach einem unsterblichen Namen. 269
4. Der Selbstmord. 274

XV. Abschn. Von den Vortheilen (*interêts*) der Menschen, oder den Ideen, die sie sich von dem Glücke machen. Der Mensch kann ohne Tugend nicht glücklich seyn. 283
1 - 2. Die Vorheile der Menschen. Das Glück. Prüfung der Sittenlehre des Verfassers. 285

XVI. Ab-

XVI. Abschn. Die Irrthümer, in welchen sich die Menschen in Ansehung ihrer Glückseeligkeit befinden, sind die eigentlichen Quellen ihrer Uebel. Von den untauglichen Mitteln, die man dagegen hat gebrauchen wollen. Seite 304

1. Widersprüche und unnöthige Räthe. 306

2. Sind unsere Irrthümer die einige Quelle unserer Uebel? 308

3. Ungerechte Beschuldigungen. 310

4. Kann der Verfasser sagen, daß wir uns selbst unglücklich machen? 315

5. Das Uebergewicht des Guten in dieser Welt. Das höchste Gut. ..

XVII. Abschn. Wahre oder gegründete Begriffe sind die einzigen Hülfsmittel wider die Uebel der Menschen. 319

1. Verlangt die Religion von uns, daß wir ohne Leidenschaften seyn sollen? 320

2. Sind ihre Vorschriften nicht zu erfüllen? 322

3 -- 4. Von der Sittenlehre. 328

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Holland, Georg Jonathan,

Herrn Hollands Philosophische Anmerkungen über das System der Natur

Bd.: Erster Theil

Bern 1772

Ph.u. 260 b-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046095-9
VD18 80279821